

محيي المطران بولس بزمان

الفلسفة الملتصقة

في تراشي الفكر

بحوث أدبية . فلسفية . تاريخية . اجتماعية

سألف

فريديريوس بولس بزمان

مطران الموصل وتوابعها للربان الارنودكس

• حقوق الطبع والنشر محفوظة •

طبع بمطبعة الحنان — الموصل

١٩٥٨



الملفان مار غریغوریوس بولس بهنام

فصل في

هناك . في هيكل الروح الكلي وامام المحراب القديم ، حيث يحيم الصمت الرهيب
ويسيطر الخشوع السرمدي اذباله المهية

هناك ، حيث تمت المجاز الالدية شذاها الملمعي ، بروائح المير والبخور واللبان
وتتصاعد انغام الحب المقدس موقفة على القيثارات الذهبية الغاتة

هناك وفي رهبة وحية ، جنت الروح متعددة تصلي ، وهي تنجلي اسرار
الغيب الغامضة وتستزل الوحي السرمدي ، فتملأ منه الكؤوس المترعات ، تسقي ابناء التراب
وتصوغ منهم كائنات روحية متصلة بالملأ الاعلى ، فينجلي لهم سر اسرار الحياة ، ويقفون امام
الحقيقة وجهاً الى وجه .

هناك يرز « الفيلسوف » ينجلي اسرار الحكمة والمعرفة ، ويطوي سواد الليل ويياض
النهار بحثاً عن « الحقيقة » حتى اذا ما وجدها حملها بين يديه ، كما يحمل الشيء الثمين ، والقاما
في تربة العقل البشري ، فثبتت ونمت وتعاظمت واصبحت دوحة عظيمة جداً بسطت اغصانها
على الجبال والريى والسهول ، وانحتت تحت ظلها الوارف لاطيور السماء وحسب ، بل النفوس
البشرية العامرة بالحب والايمان متمتعة بالحقيقة الازلية .

تلك هي دوحة الحكمة والمعرفة ، تلك هي « الفلسفة » وجدها الانسان ، فوجد فيها
ضالته الروحية ، التي يبحث عنها منذ اقدم الاجيال ، وراح يتنقلها ذوو العقول المشرقة ، جيلاً
بعد جيل جاعلين منها نبراساً لهذه الحياة المظلمة .

ليست الحكمة خاصة بجيل من الاجيال ، ولا ملكاً لامة من الامم ، بل هي حق اول
من حقوق العقل البشري انى كان ، وفي اى زمان كان ، وبالتالي هي ملك البشر جميعاً ، لهم
الحق الصريح ان يتمتعوا بها ، في مشارق الارض ومقاريها .

واذا كانت الامة الاغريقية قد تمتعت بالحكمة ردهاً من الزمن فان امم الشرق ايضاً
اصدرت حكمة ومعرفة منذ اجيال محيية في القدم ، وفي فترة من فترات التاريخ التمت
الحكمتان على صعيد واحد في ربوع الدجلة والفرات فتكوتت منهما حكمة واحدة ، وفلسفة

موحدة، غير أن الشرقيين مع مغالاتهم بالاحتفاظ بتراثهم القديم، يطربون الجديد، ويأخذونه في بادي الأمر للزينة والظهور، وما تمضي عليه مدة، إلا ويكتسب عندهم قيمة التراث القديم لذلك عندما اتصلت بهم الأمة الاغريقية منذ فوحات الاسكندر الكبير، رأيناهم يقبلون على علوم الاغريق وحكمتهم ولغتهم اقبالاً عظيماً وينسخ منهم كثيراً تصدروا للعمل في هذا الحقل، فاستخرجوا نتائج هامة تعد ولينة لأفكارهم اللامعة، وتوصلوا الى حقائق فلسفية حاسمة سجلها لهم تاريخ الفكر البشري بتجلة واكبار، وفضلاً عن وجود فكرة سامية، وحكمة بالغة عند الشرقيين، نراهم يتعللون بفلسفة «المعلم الاول» تعلقاً شديداً، فيدرسونها وينقلونها الى لغاتهم الوطنية، ويستخرجون منها نتائج جليلة، هي تراث جهود طويلة، ودراسات اجيال متواصلة وكنا قد تطرقنا الى مواضيع كثيرة في هذا المضمون، وكنتنا عدة بحوث، مستمدين ما اتجه فلاسفتنا اساساً لدراساتنا هذه ونشرنا بعض تلك البحوث ينما بقي البعض الاخر مخطوطاً الى الان، ورأينا جمع تلك البحوث في صعيد واحد تعميماً لفائدتها، وسمينا بمجموعتنا هذه «الفلسفة المشائية في تراثنا الفكري» مستعرضين ما استمدته فلاسفتنا الشرقيون من فلسفة الاغريق وعلى الاخص فلسفة ارسطو واصحابه المعروفة بـ «الفلسفة المشائية» سائلين الله تعالى ان يغيد منها ابناء وطننا والناطقون بالفناد قوائد جليلة.

الموصل ٢٠-٩٥٨٥

غريغوريوس بولس بهنام

محمدي المطران بولس بهنام

نظرات في
تراث العراق الفلسفي

محمّد الطهّران بولس بهنام

نظرات في تراث العراق الفلسفي

قبل الميلاد بأكثر من ثلاثة الاف سنة ، ظهرت حضارات باذخة على ضفاف الدجلة . وتعاقت اعظم الامبراطوريات في العالم القديم وانتشرت اعظم المدن في السهول الواسعة البعيدة وعلى الضفاف الخضراء وتبع رجال عظام ملأوا التاريخ معرفة وحكمة وادبا وسياسة واسسوا التشريع على نظام دقيق يصون للفرد البشري حقوقه الانسانية كاملة غير منقوصة ولا شك ان ذلك كان كافياً لتكوين «فكرة» نيرة تاقطتها الاجيال كابر أعن كابر مشبعة بالمثل العليا ملئثة بالحكمة والمعرفة الامر الذي صان المجتمع القديم من التفسخ والانهار ومنحه منزلة اديبة واجتماعية وحلقية عليا ونحن نعلم ان هذه البذور الصالحة لا تعيش الا في ارض صالحة مفعمة بكل اسباب الحياة واعظم الاسباب في حياة الامم والامبراطوريات هي «الفكرة» والفكرة يسوع الحكمة والفلسفة فلا فكرة اذن بدون فلسفة ولا فلسفة بدون فكرة .

واذا عدنا الى شعوب العراق القديمة واستقمينا دقائق حياتها من جميع النواحي نراها تعيش وتزدهر وتتوصل الى فكرة بصر جعلتها اساساً لحياتها العلمية والدينية والاجتماعية والخلقية والسياسية ففرغت الاله وابتكرت طرق الخير والشر واست نظمت العبادة وكونت عقائد كثيرة تستطيع جعلها بمثابة فلسفات جليلة القدر بليغة الاثر في التفكير البشري العالم وهذا لعمري امر يدهي يعرفه كل مطلع على حياة الامم واسباب ازدهارها وتغلبيها وتوسع سلطانها ولا نعتقد ابداً ان القوة العسكرية المجردة من «الفكرة» تستطيع ان تقدم لنا امبراطوريات عظيمة من طراز سومر واكد وبابل وآشور وغيرها من الممالك العظمى في الشرق القديم ونحن وان كنا لا نملك شيئاً مكتوباً من حكمة تلك الامم وفلسفتها الا انا نتخذ كل الاعتقاد انها خلقت حكمة وفلسفة ظهرت نتائجها في خطواتها الواسعة في جميع ميادين الحياة ورثتها عنها الاجيال التابعة فرايناها ببيوتنا ومعناها بأذاننا وعلى هذا الاساس نستطيع دخول موضوعنا الان وتقسيمه الى ثلاث حقب فندرس صفة كل حقبة من هذه الحقبة الفلسفية .

الحقبة الاولى

لا شك ان العراقي القديم كان صاحب «فكرة» ضرف الاله وعبدته واحياناً وحده

وتوصل الى عقيدة الخلود بالطريقة التي استأنفها عقله وبنى عليها آماله واحلامه في بلوغ الحياة
 الباقية وعلم الخير والشر وتقدر لكل منها مصدراً خاصاً وفهم العلاقات الاجتماعية فقررهما
 واثبتها على اسس عادلة اوضحت «حقوق الانسان» في تلك العصور السحيقة في القدم وصانت
 تلك الحقوق بالقوة كما هي الحال في القرن العشرين بعد الميلاد سواء بسواء ومع ذلك لم نحر
 اثرأ حكيماً مكتوباً الى القرن الثامن قبل الميلاد حيث نبغ رجل اوتي حكمة ومعركة ناقلا
 اياها عن جدوده الاقدمين ومضيفاً عناصر جديدة من فكرته الخاصة واختياراته الطويلة في
 جميع ميادين الحياة وهذا الرجل هو احيقار مستشار شركيا الثاني ملك اشور (٧٢٢-٧٠٥)
 ثم وزير ابنه سحراريب (٧٠٥-٦٨١) فاعطانا كتاباً حكيماً يعتبر اول كتاب من نوعه في تاريخ
 الحكمة البشرية ولا زلنا نملك هذا الكتاب بلغة الأرامية الاصلية وان طرأت عليه بعض
 طواريء العصور المتعاقبة .

كان العلماء يعددون الفلسفة بانها «معرفة الاشياء بعلمها القاصية» واما فيلسوفنا
 احيقار فيحدد فلسفته ضمناً بانها «معرفة الحياة بطرقها الواقعية» ولا شك ان الحكمة الاخيرة
 ابلغ من الاولى واشد نفذاً واعمق اثرأ في حياة الانسان واروع اثرأ في تعليم الحكمة ونشر
 المعرفة بين جميع الطبقات واذا كان الذين يسبهم الناس فلاسفة يحاولون ان يكشفوا
 للانسان غوامض من وراء الحياة وهذه غائصة في ظلام كثيف من الشك والتخمين فان فيلسوفنا
 يكشف للانسان غوامض الحياة نفسها وهذه امور واقعية يقينية لانها مستمدة من الخبرة الطويلة
 والتجربة المستمرة في حقل الحياة وتعلم اليوم ان الفيلسوف الحقيقي ليس من يحاول كشف
 غيايب المجهول من وراء المراتيات والمحسوسات بل هو من يطلعنا مباشرة على المبادئ القويمة
 التي لها ماس بصميم الحياة او بالحري هو من لديه مبادئ مبتكرة يستطيع الفرد البشري
 اتخاذها نبراساً له في غيايب الحياة فيكون احيقار والحالة هذه فيلسوفاً بالمعنى الصحيح وحكيماً
 من الطراز الاول لانه يقدم لنا مبادئ سامية قيومة تصلح ان تكون قاعدسة للعمل الصالح
 ونبراساً للانسان هذا من جهة ومن جهة ثانية لانه صاحب «فكرة» او صاحب «فلسفة» خاصة
 استمدت منها الاجيال اللاحقة نوراً وهداية .

وتتاول حكمة احيقار مبادئ سامية خاصة في المحبة والصدقة وحفظ السر والاخلاق
 الرصينة والعمل المثمر في الشباب والترية الصالحة والتقوى واحترام الشيوخ والرؤساء وصيانة

الممالك وله تعاليم سامية في الحكيم والجاهل والخير والشر والصديق والعدو وآراء ناضجة في
الفن والفقر وحفظ اللسان وعواقب الوشاية ونكران الجميل وقد نشرنا بتودها مادة فمادة في
مجلتنا « لسان المشرق » لستها الرابعة وسبقناها بمقدمة تاريخية فيها ولولا ضيق المقام
لاوردنا بعض هذه التود لتكون عبرة لأبناء عصرنا هذا ولتزيد ان العراقي القديم فكرة نبوة
وفلسفة ناضجة.

ان حكمة احيقار هذه وهي من آثار القرن الثامن قبل الميلاد تعد اقدم اثر حكيم
وادي عراقي وقد كتبت باللغة الوطنية آنذاك وهي اللغة الآرامية ولا زالت محفوظة لدينا كما
تلقتها الاجيال التابعة سوى طواري نستطيع عزلها عن الاصل الفلسفي الذي خطته يد احيقار .
واسلوب هذه الحكمة تعليمي تهذيبي صرف يشبه من بعض الوجوه تعاليم سقراط
الناشئة اليونانية ولا نجد لها مثيلاً بالمعنى الصحيح الا في امثال سليمان وما لا شك فيه ان
هذه الحكمة اثرت تأثيراً عميقاً في بعض اسفار العهد القديم الحكيمية التي كتبت بعدها فقد
استمد منها ابن سيراخ في حكمته اقوالاً كثيرة كما ذكرها كاتب سفر طوييا واخذ عنها الشيء
الكثير وذلك في الترجمة السبعينية وعاش طوييا في مدينة بنوى بعد عصر احيقار وذكرها ايضا
بوسيدونيوس الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد .

وترجم ديموكريت هذه الحكمة الى اللغة اليونانية واستمد منها كتيبة اليونان افكارهم
في الحكمة والأفكار ومنها اقتبس امثال اوسيب ولقمان الحكيم وترجمت الى العربية منذ عهد
طويل ونشرت سنة ١٨٩٠ حكماً نشرت المدام اغنيبة الانكليزية سنة ١٨٩٨ ونشرت ايضا
بالمطبعة الحجرية والحرف السرياني (الكروشوني) في حلب سنة ١٩٢٩ .

واذا اردنا تقدير قيمة هذه الحكمة فننظر الى تأثيرها في حكمة اليونان وغيرهم من
الامم الراقية القديس ويكتفيها فخرأ انها كانت نواة صالحة للحكمة والتربية واصلا لتعاليم
فلسفية قيمة لا نثر لها على مثيل في حكمة اخرى اما ترجمتها الى لغات غريبة عن اصلها فهي
الدليل الثاني على تقدير العلماء لها واستبانة البشر على اختلاف اجناسهم ولغاتهم تعاليمها
وفوائدها .

نستطيع والحالة هذه اعتبار حكمة احيقار « الفلسفة الاولى » في العراق وهي اصل
ويتبع لمبادئ الفلاسفة الحكماء الذين نسجوا على منوالها واستمدوا منها طريقة التفكير

ولا نثر على اثر حكمي اخر في هذه الفضون سوى شذرات قليلة لشاعر فيلسوف ارامي اسمه «وفا» عاش في بلاد نينوى قبل العصر المسيحي بدهر طويل^(١) ولا نستطيع تكوين فكرة عن تعاليم هذا الفيلسوف لعدم وصولها الينا كاملة ، وحتى كنا نجعله لو لم يذكره انطون الفصيح في القرن التاسع الميلادي في كتابه «الفصاحة» في قسم الشعر ، ونبته «باحد الفلاسفة الآراميين» ويورد له اياتاً فلسفية في الشعر على «البحر الخامس» وقال عنه انه قرض الشعر الفلسفي ، واستدل من ذلك على قدم هذه الصناعة في اللغة الآرامية .

ونستج من قول انطون ، وجود فلاسفة آراميين في العراق ، ولكن لم يصل الينا شيء من فلسفتهم ، والاظهر ان المتصرين من الآراميين ابادوا كل اثر ارامي قديم توصلت اليه ايديهم لوجود عناصر وثية فيه ، تمسكا بدينهم الجديد ، ولينهم لم يفعلوا ، لحفظوا لنا شيئاً من هذا الطراز .

واذا تقدمنا بضعة اجيال اخرى ، نجد فيلسوفاً كبيراً آخر في اللغة الآرامية ، استقى علومه وفلسفته عن حكماء بابل وفلاسفة العراق الاقدمين ، وهو برديسان الشاعر الفيلسوف الكبير ، الذي نبغ في القرن الثاني الميلادي ، وعاش الى العقد الثاني من القرن الثالث (١٥٤-٢٢٢) وطارت له شهرة واسعة في اللغة الآرامية ، وتأسف لضياح مؤلفاته الكثيرة في هذا المضمار ، اذ لم يبق بين ايدينا من تاج قلمه سوى كيب اسمه «شرايح البلدان» نستطيع جملة الحلقة الثالثة في سلسلة الحكمة العراقية ، واذا القينا نظرات ولو عابرة على هذا المؤلف لوجدناه كافياً ليعلم لنا عن فكرة صاحبه الفلسفية بل ان يعرف الشرقيون على حكمة اليونان وفلسفتهم ، ويوضح لنا عناصر الفلسفة الاولى في العراق .

وجد المستشرقون اهمية كبرى لهذا المؤلف على صغر حجمه ، فاقبلوا على دراسته ونشروه مترجماً الى لغاتهم ، فطبعه كورتون مع ترجمته الانكليزية سنة ١٨٥٥ ، وترجمه ميركس الى الالمانية سنة ١٨٦٣ ، كما ترجمه نو الى الفرنسية ونشر الاصل والترجمة سنة ١٨٩٩ .

ان كتاب «شرايح البلدان» هو محاوره فلسفية بين برديسان وتلميذه عويدا ، وتدور

المحاورة حول الانسان هل هو خير او مسير باعماله ، فيأل التلميذ ويجيبه المعلم ويورد له
براهين من صميم الواقع ، ويجهد نفسه في اقناعه بأدلة محسوسة ملموسة . وهذه طريقة
فلسفية ناجحة لانها لا تدع مجالاً للشك والاعتراض .

ونعلم من سياق حوادث هذا القيلوب ان ابناء كلن من ارض بابل ، ومن المثقفين
فيها ذا مكانة اجتماعية مرموقة ، يدلي الشحاك بالقصر المالك في مدينة الرها عند تروحه اليها
وهو الذي اعطى ابنه برديسان جانباً عظيماً من الثقافة الآرامية والعقائد البابلية ، وذلك قبل
تصره ، بدليل عودته الى عقائد بابل بعد مدة من الزمن . ومن طالع كتابه «شرائع البلدان»
يجده يصرح في احد استلته لتلميذه استقامه فلسفة البابليين وعلومهم ، واطلاعه على عقائدهم
ولا سيما التنجيم الذي تراء المسيحية من اعمال السحر المحرمة ، الا ان بعض الباحثين
يعتقدون ان برديسان عاد عن عقائد الوثنية البابلية في اواخر ايامه التي فيها الف كتابه
«شرائع البلدان» اذ نجده في هذا الكتاب ينفي العقائد البابلية ويؤمن بالمثل العليا المستقاة من
الروحي . ويوحد الاله ، ويؤيد الحرية الذاتية ، ويعتقد بالدينونة والاخرة .

الحقبة الثانية

تبدأ هذه الحقبة في القرن السادس ، الامر الذي يعطينا فكرة بأن الظروف العصية
التي وجد فيها سكان العراق زهاء ثلاثة قرون لم تترك لهم مجالاً للتعمق في التفكير ، فلما نجد
من الكتاب والمؤلفين في هذه القرون الثلاثة غير عدد يسير ، حصروا اتاجهم الادبي في الشعر
والنثر العادي . والقصص الحاوية اخبار شهداء المسيحية في هذه العصور ، هذا عند المسيحيين
اما عند العراقيين الوثنيين فلا نجد شيئاً يصل اليانا من نتاج قلبي ، ومعنى ذلك لم نجد فيلسوفاً
عراقياً في هذه العصور .

جاء القرن الرابع المسيحي فقلبت المسيحية الى علوم اليونان وفلسفتهم تقبّس منها
نقلاً وشرحاً وتعليقاً ، ثم تأنيلاً وتسقيفاً ، تؤيد كل فرقة آراءها الخاصة عند خصومها في
المذهب وهكذا باقل من نصف قرن انتشرت الفلسفة اليونانية بين مسيحي الشرق وعلى الاخص
بين السريان الذين في بلاد سوريا ، ولا تستطيع تعيين الوقت الذي دخلت فيه الفلسفة اليونانية
مدن العراق ، ولم يشعروا تاريخ العلوم والآداب العراقية القديمة ، بوجود فيلسوف عراقي الا

أفلسوف يسعرض هذه الآراء ويعارضها بما رشح في نفسه من الحقائق الفلسفية ، فكار
عنها ثمة جناية ، وأقل عجزها وإعلا من التراجع واليأس حتى نقصها نقصاً كاملاً في
كتابه «نقص آراء الفلاسفة» .

ثم تطلع الى مواطنه من المعبدس مالهبي ، آله الخبي وآله الشر ، والاثنية طبعاً
عبدة نهض البحي الألهي الذي ألغه هذا الفيلسوف ، لأن الوحي يؤد الوحد في الآله
وسمي لاثنية ، وبالتالي يدعش الشرك ، ولا يمتد إلا بالآله الواحد البحي الفيوم ، وذلك
أرى هذا الفيلسوف فألف كتابه «نقص المجوسية» (١)

ولا يعلم كيف توصل الفيلسوف أحواله الى قصر هذه العلوم العزيرة . وأوج هذه
الفلسفة المتألفة يسم ، يذكر مؤرخو العلوم عدسا انه كل يعرف عنه لغته الوطنية .
والأظهر أنه درس علومه هذه في وطنه نفسه ، وأصم عليها ناح فكيره الخاص ، وانكاره
الشخصي ، حتى استطاع ان يسي لنا هذا المشرح الشامخ

أما علاقته بعلوم سوية فلا تراها علاقة التلمذ بأستاذه ، بعد مروره على متحده
الفلسفي هذه ، بل هي علاقة الخصم لادبي الصارم لخصم آخر ذي قوة وحجة وعارضة .
وبولا ذلك ، اننا بهذه العرف وذلك الادعاء

وسطيع اغتدر هذا العصر ، اول عهد يدخل فيه العلوم اليونانية لرض العراق
وحدها عنده درساً وسقيماً ، واستباعوا بعضها . وعامسوا البعض الآخر الذي كان
يدعش مداهم وعقائدهم لروحيه ، فكأن الحدل بين القديم والحديث عيباً ، ولولا اعتداد
القوم بعلمتهم ومكبرهم الخاص لما استطاع فيلسوفنا هذا مناهضه الآراء الجديدة الواحدة
مع التيار اليوناني

وفي لرب السبع اجلى الموقف الفلسفي بتماماً ، وجب الى التراث الاعريقي .
والسبب في ذلك تألق نجم لمدرسة الفلسفة في دير قسرس ، تلك المدرسة التي اصحت
هذه لفلسفة والعه ليونانية ، وجميع العلوم النضله والنايه الواحدة مع هذه الفعه ، وقد
يحد فيسوقاً آخر ظهر من «بلد» بعضها الى ظهر منها الفيلسوف السابق ، إلا ان هذا
أفلسوف الآخر لم يتق العلم في وطنه بل تلقاه في دير قسرس متأثر بالفلسفة الاعريقية

(١) رجع الى مؤلفاته ، المجلد الثاني ، ص ٣٦

وعلموها ، وأحكم اللغة اليونانية ، وذلك هو اثنايوس اللسدي سيد سورا س بوحت
 العيسوف الطائر الصيت ، ورمى يعقوب الرهاوي المتصليح بعبود اليونانية ، وقد توص
 مع رمله الرهاوي في هذه اللغة اليونانية وعلمها ، ودرجه لم يسبقهم اليها غيرهما ، فحدا
 الثعلبي السرياني ، وانتكرا طريقة خاصه واسالب مصطلحه بعبود بافل من لعنط ،
 وتساعد على تأديه المعنى الصحيح في اللعط المصيح ، وقد فاد هذه احقيقه فوق الرهاوي
 في تعليقه على شرح لاحد بقول اثنايوس من اليونانية الى السريانية ١٢

ومن اعمد اثنايوس الفلسفة بقول كثره للفلسفة اليونانية ولا سيما مصطلي ،
 واحص نقل اسعاجي بربيع يوس (٣) واسعاجي اخر المؤلف معمور ١٤ كما نقل مؤلفات
 يونانية كثره لعلماء المسيحية الاولين ١٥

وفي عهد هذا المؤلف ، دخلت بقوله العراق عن طريق بعض اصفائه وبلاييده ،
 وكان لها الاثر العبد في تكوين فكر فلسفي كثره بين ابناء وطنه ولا شتانه اسدي اليهم
 بدأ كريمة في هذا العمل العلمي الثمين ، اذ استطاعوا بواسطة مقابلة فلسفتهم الخاصة
 وآراءهم القديمة في الكون والالاه والنفس وغيرها بما وفد اليهم عن طريق ابنق والترجمة
 والتعليق .

هذا تنتهي الحقبة الثانية ، وأنت راعها على بوعين ، بوع اصيل جاء به اصعبه من
 راثهم القديس الحر ، واصافوا الله من اجتهادهم الخاص وانكارهم الشخصي ، وبوع
 استمدوه من البور بعد عهد الترجمة الاول ، ولا شت ان النوع الاول به قيمة خاصة لانه
 ناح وصلى خاص ، الا ان الثاني ايضا عظم الاحمية لانه مكر الفلاسفة من المعاداة بيسه
 وبين لراث القديس ، والاستمانه به في المواضيع الجديدة التي انتجتها اقلام المؤلفين .

الحقبة الثالثة

ب هذه الحقبة هي يندر العلوم الفلسفية في العراق ، ترجمه وشرحا ، ودراسة
 وأيضاً ، ب هي المع حقبة في تاريخ الفلسفة الشرقية واحص فوزه في السح الفكري
 العالمي ، فعها التفت مذباب كثره ، وصورت كلها في النوعه العراقيه العربية ، وكون

١ كتابه من ٢٨٩ (٢) جزء المخطوطات السمانية في مكتبة لندن رقم ١٢١٥١ ص ٤٩٣-٤٩٧ ج ٢
 (٣) مارس ٣٤٨ (٤) لندن رقم ١٤٦٦٠ (٥) المؤلف اسير ج ٢٨٩

من دهرها مدينة فلسفية واحدة ، هي المدينة العباسية التي اشترك في انشائها دجيز سمون
الى قوميات قديمة وحديثة كثيرة . وقد احدث عناصرها الاولى من الفكرة اليونانية واصفى
عليها العلماء العراقيون صفة عربية خالصة

واعزى سماع استقى منه العراقيون في هذه الحقبة علومهم الفلسفية ، هو : بسطو ،
وعلى الاحصاء القديم المطبقة ، الا اننا نجد كبار الفلاسفة منهم يجتهدون في مواضيع كثيرة
الى غير لغتهم الاولى ، انشاء سقراط وافلاطون ، وافلوطين وفثاغوروس وغيرهم ، وسحر
معتقد من اراء هؤلاء افلاسفة انتقلت اليهم بواسطة ترحماتنا السريانية التي عملت قبل
عهد الترجمات العربية بزمان طويل .

عني بترجمة الفلسفة الافلاطونية الجديدة وشرحها شرحا سرحا في الراسخين ورحا في غيرهم
في انقرب السدس^(١) والحققت بها حكم فثاغوروس في المقالة^(٢) واحذود افلاطون وحكمه
انني كتبها لتلميذه^(٣) والحدود من الله والامان والمحة والامن والفصلة^(٤) وبحورة في
سرس بين سمرط واديسرورس^(٥) ومقالة في النفس^(٦) ومقالة بلوطارك في سفيه العصب
١٧١ واعتقد بمشترك ان هذه الاخيرة من شرح سرجيس^(٨) وغير ذلك كثير من اعدق
لفلسفة اليونانية^(٩)

ان هذه المأروف كلها ترجمت الى العربية باوفات متعاقبة ، وحرمت من اسماء
سنة لمعلم الى لغة الصدد ، لعدم اهتمام المؤرخين بها لسنين وجيزين . الاول كثرة
مؤلفات ارسطو وعظم اهمتها عند العرب والبربان ، واشتغال القبة بها زماناً طويلاً
و اهتمام ذوي الشأن في الدولة العباسية بالمعلم الاول وفلسفته . والثاني ، كونها مقالات
متفرقة لمؤلفين كثيرين فلم يفردها مؤرخو الفلسفة احرازاً خاصة بين الاحبار الكثرية بقي
علومهم عن ترجمت كتب ارسطو . وبهذه الطريقة دخلت عناصرها الكثرية في الفلسفة
عربية ، فلا شك ان ان العرب اطلعوا عليها بلعلمهم وآسوا في مصب مورداً عندما فاجده
بها ، بل جعلوا لبعضها محل الصدارة في آرائهم .

[١] لؤك سحر ١٦ ٢ | سحر لؤك في الحب والبربان ١١٩٥ ٧ [٣] لؤك سحر ٦
[٤] سحر في سلالا | سحر في لؤك ٦٦ ٧٠ ٥ | شرح لؤك [٦] سحر لؤك ٧٠ | سحر
لؤك (٨) لؤك المتوحد ١٦٦ (٩) قه من ١٦٦ ١٦٦

وأهم شيء عثرت نقله إلى العربية ، عدا كتاب أسطو ، هو كتاب طيموس
 لأفلاطون ، نقله عبد المسيح بن عبد الله باعمة الحمصي (٨٣٥م) كما نقل شرح مأخوذاً من
 بأسوق ابن بوضي أ . وكان نقل ابنه كتاب الترجمة لا أسطو ، ومن يحيى بن عدي
 كتاب نافع سطوس من الترجمة إلى العربية (١) وكتاب 'نواميس أفلاطون' وعدد نقل
 طيموس (١٢)

ولا نجد شيئاً من الأسفار الفلسفي في هذه الخفة لأعد السريان ولا عند العرب ، مع أننا نجد منهم فلاسفة ذوي مواهب عملها بآراء ، والسبب في ذلك أن السريان منذ أول عهدهم ترجموا فلسفة اليونان اتخذوا الفلسفة واسطة لأغنية ، سارعوا بها لاثبات آرائهم اللاهوتية ضد خصومهم المدهسين من المسيحيين على الأخص ، وكتبوا بالملطق اليوناني وغيره لاثبات الطرقات اللاهوتية ، لذلك لم يحتجوا إلى الاستكثار ، بل لم يفكروا فيه لاشغالهم في أمور كانت دائسة إلى عصرهم أكثر أهمية من الاستكثار الفلسفي ، وأما العرب ، فإن الفلاسفة الكبار الذين طهروا في العراق فقد وجدوا مادة فلسفية غريرة منقولة إلى لغتهم من اليونانية والبرانية ، فاتحدوها أساساً لبحوثهم فلسفية مكتفين بما وجدوا من اشروح والتفسير والتعليق على الفلسفة اليونانية شتى مواضعها ، وهم أيضاً كاحواهم السابقين لم يحتاجوا إلى شيء من الاستكثار ، ونأسف شديد الأسف لصيغ نقول غريرة كثيرة من كتب الفلسفة شتى بوجهها ، إذ لم يصل إلينا شيء من بقول القرن الثامن ، وأول ترجمة عربية وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع المسيحي

ويصف الى كل ذلك ، الفلسفة الطيفية بجميع فروغها ، بما فيها الرصديت ،
وقد اسند العرب عاصرها الاولى من افلاطون ونظيموس ، وبقراءه وحاسوس ونمض
كتب ارسطو مشونه ، اراء لمذهبت المنطوقري والافلاطوني الحديد ، ومذهب الرومين
وقد عرعب هذه المبادئ في اللغة في قول العربيه بمعهد طويل ، وذلك نقولها عن
احولته في سرية ثمره الاولى ، في اياتها كاملة بما ، ولا سيما « كون العالم » وتأليف
جالوس النيس فيها ساوحيس الاربعين ، كما نقل ساوير اسايوحت والف كسبا

(١٠) طبقات الأقطاب: $1 \leq n \leq 2$

(۱۱) اقصیٰ ص ۷۵ - مؤلفات پیر و علی فی کتاب بہت اخلاق ص ۶ ۲۰ نظم مست لار
بہم ، و تب مؤلف نہ فی کتاب بہت اخلاق ص ۱۱ (۱۲) تب ۱۶۶۱ تب ۷ ۱ ۵۶۱ ۷ نظم ۹۸

كثيره في هذه الأعراس العديدة كالإطالات وهو "مدح" وفي الأعراس عذرة
 وجماعة مصاحبه لأعراس وسنة هذا منها من المصاحبه جمع لشمس تحت
 الأعراس ومعها في حصة عند^{١٢} كما عمل على كمال الكتاب "الاسم" في حصة
 ثلاثة لطلسموس في تركيب الكلام الرياضي (٥)

وأذا استعرضت رمت أعراس الفيلسفي في هذه الحصة وهي مدح نظريين التسع
 والعاشر للملايين، نجد سلاخا فاسا المؤلفات الفلاسفة لا تصب إلهاب معين، ولا
 توقف عند حد نكتها، ويعرفها كل باحث في الفلسفة العربية والإسلامية، وقد برعه
 هذه الحركة الفلسفية الواسعة النطاق ثلاثة فلاسفة كبار هم الكندي في أقرن التاسع
 و بر ي و عرابي في القرن العاشر، كما نجد في هذه النصوص جملة من الفلاسفة
 تولد مدرسة فلسفة خاصة ترفت، «أخوان الصفا» ومذهب هذه المدرسة لا يحصى
 على المتصيرين

قرأ الكندي علومه في مصر وأكملها في بغداد، وجمع صوته في قصور الخلفاء
 كمنسوق عليه ورعي منقطع الطير، وأراؤه في علم الكلام جميع أن برعة معرفة
 وعمر صيته في ترمذ وصيد و مدينة أنطونية وأمرحت مدحه الأفلوطينية الجديدة
 بعدة عويرة الحديد ودؤه في الله، ولفس العناء بامحة بامأ الله لديه لفلة الأولى
 ومنها تحدر جميع المفكرات التي صدرت بعد ذلك بحسب صحتها ومصدرها، ولنعقل لديه
 شأن عظيم، وأما مبرر كرمه ومثله الأعلى في انفصليه سطر الألبه حدر مذهب
 أرسطو، لذلك يحاول التوفيق بين هذين الفيلسوفين عن طريق الأفلاطونية الجديدة،
 ورفع أي إمكانية لفلسفة العربية سلاخا فاسا الكتاب الهامه وما عده انجذب بحصة
 كتب عن هذائل سقراط وكتب أخرى كثيرة عن معلمه أرسطو

أما الفارابي فانه من فلاسفة المشرق وما وراء النوبة، حصل علومه في بغداد، على
 معلم يوحنا برحلاف، ومن فصلا عن الفلسفة بالألبه والأرقام وأمرت بموسيقى
 واسع ر، وفلاحيون، ولأ، ثم اعتنق مذهب أرسطو فسمى «المعلم الثاني» وصدرت شروحه
 (١) الفلز المتحد من ٢٨٥-٢٨٤ (٢) عليها بوال القرية مشرح من ١٨٩٩ ومنها نسخة خطية في باريس رقم
 ٣٤٦ وأخرى في برلين رقم ٢٨٦ (٣) شرحا ساجو سنة ١٨٧٠ في المقاتلة المشرقة عن المطبوعة
 من ١٢٧ ١٣٤ (٤) مارس دم ٣٤٦ ولندن رقم ١٤٥٢٨ (٥) مارس رقم ٦٤٦

لكتب أرسطو مثلاً أعلى للشروح التي قام بها العلماء بعده ، وأعظم محوثة أعزده به
 الفداني أقامه انه هان على ان أفلاطون وأرسطو معقدان وانما يختلفان في المنهج والأسلوب
 وذلك في كتابه «المجمع بين الحكمين» ومع ان أرسطو كان طمساً من الطدار
 أربع الا انه انصرف الى تفتيش القوس وأهم المنطق وما وراءه ، فسعى اهتماماً عظيماً
 واهمسة عنه «العلم بالموجودات» بما هي موجوده ، وذلك بشبه الإنسان بالله ، وفلسفة
 في طره ، عنه الواحد الذي صرح امام الإنسان صورته شامنة للعالم ، وعد بحثه في الكائن
 الأول ، وألفه نقول فكره الممكن والواجب بمفكره الحدث والقديس ، وعصره الى بحثه
 صريفة علمه ، اثثة أرسطو بها ، وبطرق الى العالمين العلوي والسفلي ، ونفس البشرية
 والعقل عامه ، ان فلسفته الخلقية فيها مسة على العلم الفلسفي ، ولده بالرجلا يعرف كل
 ما ورد في كتب أرسطو ولا يعمل بمقتضى تعاليمها ، أفضل من الذي يعمل بمقتضى هذه
 التعاليم ، وهو جاهل بها ، فالمعرفة عنه أرفع شأناً من العلم

ان صلته بأفلاطون فهي ظاهرة في «المدنية الفاضلة» وقد سمع ترددها على عرار
 جمهوره أفلاطون الا انه يحالفها بحوثه الى ما تؤمن به الكتب المبررة ، ورئيس المدينة
 الفاضلة يجب ان يكون فيلسوفاً لا غير ، ومذهب الفارابي في تعاليمه مذهب روحاني صرف
 ومذهب عقلي ، ويكفيه حراً انه معلم الفلاسفة الكبار مثل ابن سينا ، وأبي بشر مثنى
 وأبي ركريح يحيى بن عدي رئيس فلاسفة عصره

ورأيا في القرن التاسع بأندلس آخر من أجددهما اضطرب لتكرار بقي المصباح ، وقد
 تولى طرفة حاصه في البحث الفلسفي فما عدا كتاب «المصباح» و«الشعر الف كذا لاهوتياً فلسفياً»
 في «العبدية الانهية» بطوي على أربعة ابواب ، بحث فيه صفوف الملو وحدهم ، والأحوال
 والفساد ، والعدل والمفر ،^(١) وبحثه رحى هادي شتت بقرنه من هيئته متشدة ، والذي
 موسى بن كعب (٩٠٣) تولى الفلسفة كموضوع قائم بذاته من جملة موضوعات الكثيره التي
 سمع فيها ، فأعطاها مؤلفين قيمين في هذا المضمار ، أجددها في علم النفس الشره^(٢) تحد
 له صرفة سهلة من البحث الفلسفي معتمداً على الأئمة السبعة ، وقرأه يسمي مع فلاسفة
 اليونان بعض الاشواط ثم يعادهم ليعود الى هذه المصطفى في روحانية النفس وأصنافها

١ (الذاتية ص ٣٣٨) ٢ (الذاتية ص ١١١) منه سمع كده في حرمه الخاصة في القرن ٣

وقواها ، ومصدرها ، وحدودها ، الأمور التي لم تنفق مع الفلاسفة في نتائجها ، وقد سمعته
 كثير آ ساهم اريسطو ، بعد آراءه في بعض التواحي الفلسفة (١) كما يؤثر على كثيرين من
 فلاسفة اليونان وسعفه بعض معقديهم في النفس (٢) وسمعاه يحصح الى افلاطون وبمجمده
 فسمه «الالهي» ، يؤند به بعض الآراء في النفس (٣)

والمؤلف الثاني ، تفسير مطلق اريسطو (دماقسطي) (٤) اظهر فيه مقدرة فائقة في
 الوصول الى اهداف المؤلف معتمداً على فكره الخاصة في التفسير ومستغنياً بعض التفسير
 السابقة

ولسب يعرف فيما اذا كان هذا الفيلسوف يعرف اليونانية ، الا انه درس الفلسفة
 اليونانية دراسة كافية ، مستعزاً بقول الرنايه الكثرة التي وصلته من بي بي فومه النقلة
 المجيدس ، شاذ اثنايسوس اللذي ألّف الذكر ، وغيره ، فاجادها كل الاجادة ، وافاد
 من المطلق على الاحص في اثبات نظرياته النمسية كما طفقها في بقية مؤلفاته اللاهوتية ، وله
 في حقل العلم اللاهوتي الشيء الكثير (٥)

واذا عدده سفق النظر في هذا القيص العرير من المؤلفات الفلسفية بجدده مستمداً
 من آراء اريسطو متأثراً بالمشاعورية والافلاطونية الجديدة ، مشوياً عناصر من تعاليم
 سقراط وافلاطون ، مع الاحد بالشروح والتفسير التي عملها المشاركة على جميع هذه
 الفلسفات اعتباراً من القرن الرابع فما بعد ، فتكون ادن ، بحوث المدرسة العراقية
 الفلسفية ، في المطلق والالهيات ، والنفس والعقل ، والعالم ، وما وراء الطبيعة ، والاعلاق
 واسيسية مستمدة من المصادر التي ذكرناها الان

وقبل ان نعاود هذه الحقبة نرى لزاماً علينا الاشارة الى بعض الفلاسفة الذين م
 تدرس آثارهم الى الآن ، الا لماماً ، وكاوا ايضاً من رحال القرنين التاسع والعاشر ، ولديهم
 مادة فلسفية غزيرة ، بالإضافة الى اشغالهم بآثر ترجمة المباشرة من اليونانية الى السريانية
 فالعربية ، وفي طليعتهم يحيى بن عدى الذي أهدت اليه الرئاسة في العلوم الفلسفية في القرن
 اعاشر ، وقد جمعت مؤلفاته ومؤلفاته في شتى المواضيع الحكمية ، فطعت اثنين وسبعين كتاباً

(١) علم نفس ، ج ٤ ، آ ٢٠ (٢) علم النفس ، ج ٤ (٣) علم النفس ، ج ٤

(٤) ابن الهيثم التاريخ الكلي ص ٢١٥

(٥) راجع تحت مؤلفاته القول المشهور ص ٣٥٠ ٣٥٥

ورسلة وكه كان مبعوثاً من القصر الى العربية ، كل علي النكبة في ليل
 اعسفي جداً مذهب . نسجوا ثياباً من الفلاسفة المعاصرين له ، وقد اثبت عليه مؤرخو
 الفسفة العربية^١ واضربوه ثباتاً في الدرءة العليا من فلاسفة سنة العاشرة ، ولا عرو فهو
 تلميذ الفارابي والاشعرية ، الاضافة الى مذهب الفلاسفة يقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 نفسه ، لما حذر عن اليونان ، ومن اهم : « منه الفسفة » كتب قصص حجاج المسلمين من
 الافعال حتى انه واكتساب للعلم ، واخبره بمقالة صديقه بهد المعنى ، كتب في « قصص صديقه
 لمطلق » وكتب « هداية مناه الى سائر النجاة » وكتب في « سيرة سيدنا محمد والاصحافه ذنوب
 موجودين في الاعمال » وكتب « الدليل المعلي في انه تعالى علم الخريجات والكتب والفرق
 بين علمين^٢ » اما نسجه لفلسفة ورسالة معالاه اخكمه فانها كثيرة جداً تدون
 جميع ابواب لفلسفه الارسطاطلسيه ، الاضافة الى القول واشروخ والتعليق في شئ
 انواع الحكمة اليونانية . ونحن نعتقد انه لو كانت هذه المؤلفات موجودة الآن ، ودست
 درسه كافة لوحدها من اس عبي في التدوين « تلك من فلاسفه » دور « عديسي

ويأتي بعده بمصادق السزوان ، ابو علي عيسى بن زرقة العدادي (١٠٠٨-٩٤٣)
 سني . تمت مؤلفاته وهو له مباحث في شرحه ، ردها . ربه وعشرين كتاباً ومقالة ، اهمها .
 حصار كتب المصنف من الاصول لاسط . وكتب « في بعض » وعبر ذلك كثير^٣
 و هو شيخ الحسن بن سوار المشهور من الخمار « العدادي » الذي ولد سنة ٩٤٢ صاحب
 يقول لكثيره من اسراره في الفقه ، والمصنفات التي عني لصب و« حكمه » اهمها
 كتب « ابوود بن قول الفلاسفة والنسابة » وكتب « الصداقه » « صديق » اما في بعض
 فكان على طريقه نقرا و« الحسوس » وعبرهما من اكار الاطباء ، هذا حديث عن بقوله
 نكتيره التمس من السرياني الى « امي ككتب الآن العلوه وكتب مسائل
 شافيريسطاس (٤)

وقد اهم معكرو العرب ماثار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، ههنا عظمياً فان الناحين
 لمعطي من ٢٦ مذهب لاه من ٢٣٥ المهرست من ٦٤ ونسجه لاه من ٢٩٦ ومصادره لاه
 نسخة المكتبة الخديوية من ٢٢٦ ٢٢٧
 (٢) من مؤلفاته في مقدمه كتابه مطبوع في يد الاخرى من ٢ - ٣ . تدعطي والمهرست في مقدمه نسخة
 (٤) فيها ايضا مجلة الحكمة سنة ٥ من ٢٢

النوحدي الفيثوف ذكرهم واحد عنهم في كتاب «المفاسات» وأورد طريقة لاس الخمر
في المقاسة السابقة عشرة^(١)

وأذا اردت المورد على عدة الفلاسفة والمثلة من اليونانية والبرسية الى العربية
فلا شك انك ستعثر على دجيرة فلسفة لا تصب ، وهذه كتب ، القمطي ، واس الدم ،
ومن ابي اصغره وغيرهم تطلق مصلهم ، وعلمو مكانهم في العلوم الفلسفة على اختلاف
انواعها

وبرى ان جعل ملك الختام لهذه الخفة فلسوفين كبريين كذا لعله السرانة
في انقرون الثالث عشر ، احدهما سويريوس يعقوب البرطلي مطران دير مار متى وادريجان
(١٢٤١م) والثاني غريغوريوس ابن العربي مغربان المشرق (١٢٢٦-١٢٨٦م)

الف الاول كتاب دينية ولاهوتية عامة وأورد للبحث الفلسفي قسماً كبيراً من كتابه
«الديانوع»^(٢) اي «المحاورات» تناول فيه المنطق والفلسفة والمساحة ، والملك على طريقة
المسئلة والجواب ، وسترخص فيها آراء الفلاسفة الاقدمين استعراضاً وأيضاً وسمعه يقول
«اقتصر في كتابي هذا على آراء الفلاسفة ومذاهبهم ، فاذا اصبت من الحياة قسمة نصت
دون الله سبحانه ما يجب بقصه من آرائهم في كتاب خاص»^(٣) وقد احدا القسمة عن كتاب
الدين بن يوسف الفيثوف الموصل^(٤) ، وساول في كتاب آخر له يدعى «الكور»^(٥)
موصيغ قسمة اخرى مرجها بالعلم اللاهوتي ، وهي «العامة الالهية ، والحريه ، والفقه»
والقدر والخير والشر^(٦) وما الى ذلك وقد اشعها درساً وبحقيقاً ، هي من طيبة غايمة
في الكمال والاشاع .

واما ابن العربي ، فانه جمع في مؤلفاته كل المواضيع الفلسفية التي سعت عنها
من يونانية وسريانية وعربية ، وحصر هذه المعارف الجليلة الواسعة ، في ثمانية كتب صحيحة
سنة منها موضوعات ، واثنان مغلولان من العربية .

ان اعظم مؤلف فلسفي لهذا العالم الكبير ، موسوعته الفلسفة الكبرى «سه الحكم»

[١] مجلة خنكة سنة ٥ من ٢٣ [٢] من نسخ كتابه في حواش ناسم ٢١٤٥٤ ، رابن رقم ٢٣١ وغيره
[٣] مقدمه احمد الا . كتاب المدح [٤] لفتيكتور من ٥ [٥] من نسخ قامة كبره . هي في كتابه
رقم ١٥٤ وخزانة انظريركه . يخصص سنة ١٦١٢ [٦] كتاب الكور الرأس ٢ كلة

الخاتمة خلاصة البحوث الفلسفية من يونانية وسريانية وعربية، وهي مجلدان صمدان بحث في ٩٥١ صفحة من مطبع الكرك (الاباء) في ١٩٠٥ "نصق اعنسي" سبعة كس .
 وهي الاسم اعنسي، واعنولات العنسي (اعنسي، اس) "اعنسي" (ارميسيس) بحث عن
 (الابالوصفي لاولي) نه كان (ابالوصفي اثنيه) احب (ابوصفي او دنعصفي) احكمه
 الموهبه او لمعالجة (ابوصفي) الخاتمة { نظري، اعنسي } (ابالوصفي)

و الذي هو العلم الشئ من الضمات. وهو حرف الاو. ثم منه كتب
وهي اسمع على. ويعرف سمع انكا. خمسة ذب اسد وندم خمسة
يواب الكون والفساد. اربعة اداب. اربعة خمسة ذب الاثر العنوة. وسمي
(مهم ووجي). اربعة ابواب الست. اربعة ذب احوال سة ابوب. نفس. اربعة
يوب. واخره الذي في لالهت. وسمي ذب اربعة خمسة. وهو علم سطري
ثم تأتي القصة اعني. واوله اكتب اثنان لايقول [الاحلاق] و الحكمه الخفيفة
وارباع. علم لاجتماع والاقتصاد. والخامس لستة

ولهذه المؤلف المعبري^{١٠} أربعة كتب فلسفة أخرى ورسائل وبعض المقالات في
كنه اللاهوتية بين وسط وصغير^{١١} وهي: تجارة العوائد^{١٢} في المنطق ونبذة أقسام الفلسفة
ويشتمل خلاصة [رسة الحكم] الألف الذك^{١٣} ١٧ وحديث حكمه في المنطق أيضاً (١٣)
وكتاب الاحدق في المنطق والمفصلة أيضاً، ورسائل في النفس مطولة وموجزة بالهرية
وهذه من أشدّه الخالص لفرعها في كتاب المفصلة (١٤) وله بحوث فلسفية في النفس
ومعصاة وعسر، وحرية وخير^{١٥} في مدسعة اللاهوتية الذك^{١٦} في [مدسرة لافلاس]
وفي كتاب [لأشعة] وهي بحوث طيلة مشعة مدسرة ونحيفة^{١٧}

وهو من لغة في يد ناسه كاي عيسى الاول كتابه لاشد ب و ليهات
للشيخ الرئيس ابن سينا^[١] وكتاب (زده لاسر) لاثري الدين لاهي^[٢] وهو
مفقود.

[illegible]

وقد قرأ هذا العلم حسب عسفه على نفسه واحفظه بكتاب «رسالة الحكم» في
وحدة عسفه رسطو. على صحتها في المجلد الأول من كتاب «رسالة الحكم» في
مقدم خطفه و رسطو. رساله هذه ان تحدد المعلوم الاول من الاضافات في خطفه
بفكره طوبى له ان يتي منه، ويخصص في تأليف بعضها وقصها، فضلاً عن مجاميع خدته
التي أحدثت عنها، في الكتب الثمينة، أو في الأصل وعلى الاخص «علم نفس»
«في» وأه مدد. في الاصلية ومع أحدهم يذهب المذهب الاول، في العلوم الفلسفية،
مردب سببه في العلم، المشددة لمدته الدقة، وما علمه عنه أنه طلق نظريته في بحوثه
أنفسه واللاهوتية ولا سيما في موضوعه المكتبي «ما هو الاقدس» وسبحه بقول رسطو
عسفه عسفه في قسمين الاول «علم الخطفه» أحد هاتين «رسطو كل دوارها،
والثاني به احدهم عسفه، وبخده مع سيرة جاب رسطو يجمع في مذهب اليه فلاسفة
سبحه الاولين ولا سيما، ما مثل الراسبي والرهوني وسابوت، وجر جس
سقف لعرب واس كندا، ولداي وعمرهم ونجم النفس الاول بقوله «هذا كل ما
وهو عنة من عليم اسد المسوف الكبر رسطو طائيس في كتاب الشجر» فويطفي
ود شاء الله، وكان في الآخر صفحة فاب سدي وضع كتاب كاف في هذا نفس، سنقصي
في لاهوته ما وافق هذه اللغة وحسن فيها قوله «العلم» «رسالة» وتتحقق الفاهة وتضمن
معناه، التي تصدق فامية طعمه تسجل، كاحصاء الاحصاء، وعنده، والاستعارة،
والمصدرة، لا تسع والمفادسة والمساواة والدلالة، والاسحق، وغير ذلك «وحسن في
هذا لعصر» سبب شديد لا سيما «الاحكام» من جهة طوبى، مدد به قدرك، طمع
بكتاب من سببه احصى وسكاه، شخصي في موضوعه عسفه
هذا ما ورد في هذه العجالة في موضوع «در» «در» في المفهومي وهي كما
تدو نظرات خطفه ومنها «الاحكام» «الاحكام» «الاحكام» عسفه مدد عصر له
الاول

السياسة في الفلسفة السريانية

درس ومقابلة وتحليل

صكت في

تشرين الأول سنة ١٩٥١

١٠ - ١١ - ١٩٥١

مديري المطابع بولس بعلنا

السياسة في الفلسفة السريانية

(١)

تمهيد

مدتْ الفلسفة العالمية ، وأساء العقل الشرقي توحوش هذابة العلم في طريق سوى لتوصل به الى أسس الأهداف ، واشرف العايات ، ولتألوع به الى ماسم الاسـ «السعادة» الامر الذي احتضت الآراء في وجوده وبصارت الأقوال في وضعه ، فمن قائل «به عفة الحياة لا يوجد الا في عقول الفلاسفة» وطلوب الشعراء ، ومن قائل ان الاساس دائما يحسب رأي الحكماء والفلاسفة لعله ان لم يكن عاجلاً فأجلاً .

وللتوصل الى هذا الهدف الاسمي والامل الزايق ، وضع الحكماء شروطاً راعها الانسان كان من الفاعلين ، واهم هذه الشروط تقاضم الشر ، وقيام كرم عصب من اعضاء بهيته الاجتماعية بما يعرض عليه مكره الاجتماعي من الواجبات ، من الملك الجالس على العرش الى اصغر عصب في جسم الاساية

وقد كتب هؤلاء الفلاسفة في شتى مباحي الحياة ، فملعوا في ذلك شأوا بعيداً من التوفيق والتحليق ، وعرضا في عجائنا هذه النظر الى آرائهم في السياسة العالمية وادارة المدن واممها ، الامور التي لها القدح المحلى في اسعاد الاساس وجعله اسماً بالمعنى الصحيح ، ولم يهر الى الآن هذه الناحية في فلسفة السريانية العربية . لانه كانت الى عصرنا هذا في دياجير المكبات . بعدة عا وحس بعدون عنها ، ولنا السرور في هذه السطور ان نقدم نقراء «الصد» الكرام ما حوته هذه الفلسفة من العوائد والعرائد . وقد اتحس سراسة والتحليل اراء فسوفنا الدائع الصب مار غريغوريوس اس العربي ، لانه خلاصة فيه لأراء فلاسفة كثيرين من يونان وسريان وعرب ، مصافة الى اجتهاده الشخصي ، وفكره الخاصة الثيرة ، الامر الذي يصح اراءه هذه في اسس المنزل المدسية ، ولا عرو فان فسوفنا درس هذه المواضيع دراسة واسعة ، واطلع على اراء عامه الفلاسفة الى عهده فتكونت لديه افكار ناصحة ، فحاء بضمها لنا في كتابه الجليل «ربنه الحكم» (راجع عنه انلؤؤ المنشور ص ٤١٧-٤١٩)

اشهر من كتب في السياسة

١- قدم مفسوف كتب في السياسة اسمه هو «اللاطون» في «الجمهورية» لاس
افكاره لانتق وحققه الادب «المدني» بل بعض بعضه فقط الاساس لاجتماعيه
الها الاساس المتمدن ، كتعليمه ناشد انه انفس والاولاد والاموال ، الامر الذي ر في
والدوق بلدي لحر ويهبط بالاساس الى «ركبة» خيالية السحفة ويسه اعني ما في بوجور
من شرف وكرمه وشعور «شخصه» ، «الثالث» بقوله «لاظهور في هذا الصدد» ان حقيقة
حكم لا تمثل عذراً خاصاً ولا يكون لاحده من «محرم» ، ولا يكون بحكم واحد
لانهم يجب ان يحرموا من «الامانة» ويجب ان يكون «لا انفس» رواج «شعور»
فلا يعرف والد ولده»

٢- وجم الحق لمحاولة محمده قام به «المدني» ثم بي كثير ولكن وان اذهب
نظر من اسعة فهدى «مدني» فله به هذا «الاساس» همه «المدني» لاج
بقه افكاره سياسة ابي اعطت درسا همه في الحكم والادارة «مدني» فهدى «مدني»
وكان انك به صب من الاهتمام في عهد «المدني» فهدى «المدني» ثم في
العربية ، فاحد باحسها «المدني» الشرفين ، ويدوا ما كان حرياً بالتحف والسد ، واكتفى
«مدني» بحث المملكة «المدني» «شخصاً» عما كان ، من «مدني» وبحث الاساس «مدني»
«مدني» صغيرة : من «مدني» اخرى «المدني» فهدى «مدني» هذا «المدني» لهم
ويؤلف فيه كتاباً خاصاً ، هو احواله اول «المدني» «المدني» (٥٧٥) الذي وضع مقالات
علمية هامة في «المدني» ، «المدني» ، «المدني» «المدني» «المدني» «المدني»
لنسري : (المدني» المنشور ص ٢٦٠) الا انه «المدني» هذا لا يفرق في بحث السياسة لا من
ناحية واحدة فقط تشبه الجسم الاجتماعي الكه «الجسم» «المدني» «المدني» ومن «المدني»
وطائف اعصم من ترأس الى «المدني» «المدني» «المدني» «المدني» «المدني»
كله اسان كبير

وسمى في مصر، عبد القيس. هادي مصري، «الف الكتب» شهر المعروف
 «علة كن البذل» فطرق الى الياء بطرقاً أوسع، وأعطى أفكاراً واضحة في هذه الناحية
 لأن أفكاره جماعية أكثر من مسبقه فإنه نادى بأسف تكبر الفرد، وكيفيه سهره
 ودارها، طارقه حوصه غير التي سكنها افلاطون وجمهوريه، بعينه فيه هذا الاساس
 الى استعاده في الحياة من أقرب أطرق «أنا» من «تلكه» أيضاً عن طريق الشر،
 وسبب خلاف صورهم وأصواتهم وأساليبهم، وأراد نصير الحب وسبع لاديب
 وغير ذلك من المواضيع السياسية والاجتماعية،

وجاء مصري مصري في هذا القرن مع إعطاء صورة صحيحة لمفكره اسياسه
 في «المقدمة لفاصله» واعد الى اسمائنا افان افلاطون، ولكنك يا سوت حديد جيد عن ما
 يعني فكرة الادب اسمويه، ولم يذكر صاحب «الجمهوريه» أفكاره المتطرفة لا بحبر ولا
 شراكه، بل بوحده وعده هذا حكمه بأنه ذلك طبعها الفيلسوف العربي وعطس كانه
 صفة نقيه بعيدة عما يسمى في أفكارنا وأبصارنا، ومع ذلك حدثت «مقدمة لفاصله»
 مدسة لا يمكن وجود مثله على هذه الارض، ولو وجدت لاهلكت الارض فرسواً والناس
 ملائكة أظهاراً.

وفكرة «لقدوس الارضي» قديمة جداً وحدثها لأول مرة في مدنيه الفيلسوف
 (هيبود موس) الايوني، وجاء بعده افلاطون في الجمهوريه أسج على موته، وانطقت
 الفكرة تقريباً حتى جاء العربي في القرن العاشر، حدثها من لحدها وقدمها في «المقدمة
 الفاصلة» ومن المتأخرين توماس مور الانكليزي في القرن السادس عشر (١٤٧٨-١٥٣٥)
 الذي تصور مدسه حيايه شبه «المدنيه الفاصله» وسبهم الفيلسوف الانطاني «كامبيللا
 (١٥٦٨-١٦٣٩) في مدسه الشمس، وكلهم بحثوا شرائط الحياه المثالي، وفروا حده الدول
 والامم والأفراد من استعاده الحقيقة واعتقدوا أن في وسع الانسان التوصل الى هذه
 استعاده، أصبحت لسون شرائطها، وثبت قوانينها على الاخوه وسعدله

الف ابن العربي كتاب «اساسه» في أواخر حياته أي نحو سنة ١٢٨٠، وهو
 كتاب الخمس من الجزء اثني لكتابه الفلسفي «أجل» (زبد الحكيم) «ذاك» بعد أن
 حذر الحياه مدقنهما وحلاهما، وأطلع على معارف الاوائل والمتأخرين، وجاءه في يده

ولاسيما عند فلاسفة السرياء الذين لم يطرحوا جدالات الالهام وفكره سياسيه فيه
مستمدة من بحره به الضوابط في الحاشية والآراء من جهة : ومن آراء الفلاسفة السابقين ،
ولاسيما اللاطون وأرسطو والمغاري من جهة ذاته إلا أنه لم يسح على مؤيد من نهجه
طرفا خاصاً به ، وأملوا عمداً 'الترجمة الأولى' سما كل سبوت الفلاسفة سبوتهم
طرياً لا أكثر ولا أقل

علم ان الذين كتبوا في السياسة من الفلاسفة ، كانت حججهم فلسفية مثليه ، يحاور
سدين يحري احياء السياسة . وظل النظام الاجتماعي أس على عقب ، وحسن
الأحسن سماه ، 'طريقه حياله لا يمكن تضيقها ، ولا يعقل فرضها على هيئة الاجتماعية
مهما كان ، بشر اظهرها ، ومراراً ، أما فلسفها فقد جاءت من نهج سياسة وقعه يستطيع
تحقيقها على الهيئة البشرية ، لثوبتها واصلاحها من نظامها وما يحصل فيها من التوازي
'طليعيه والاجتماعيه و سياسة ' وهو والحالة هذه يتواءم بين الفلاسفة يدين
طريقه ، هذا سبب ' وبعد ذى واقعه التي تمشي والحيه 'شربه حد الى حبس

يقسم ابن العربي كتاب السياسة الى ثلاثة ادياب : وكل باب الى ثلاثة فصول . وكل
فصل الى نظريات عديده بالنسبة الى حاحه في البحث ، ولا يدع موضوعه دون ان يشعه
درماً وتحققاً ، ويخرج منه نهجه صالحه في كل مره هي خلاصة فكره في الموضوع ،
وهو يمشي مع القاري خطوات خطواته . فيقدم لنا التعاليم 'نقدمه بطريقة سهله ساعده ' بعد لا
طفر بها في مضوي جميع مؤلفاته العظيمة والفلسفيه واللاهوتيه ، ولا غرو فبحث السياسة
بده قدمه لخاصة والعامه ، بينما يقدم بقية المؤلفات او بعضها بالخاصة فقط من اعمه .

ويجدر بنا في الصفحات القادمة استعراض الكتاب ومعارضه بما سبق لفلاسفة في
هذا الموضوع ، ليرى الفرق بين افكلو وافكلهم ، ونقدم لهم ، انهم يؤيدونه جازبه بحث
و لتعكير

الجماعة البشرية أو المملكة

فل ان بعضا فيسوف فكره الساسه في اداره الممالك ونظم حكومات ،
 ذهب الى قصد على الاساس الذي عليه تبنى الممالك والحكومات الا هو الهئه الاجتماعيه
 ودور تكوين هئه من هه قبل لا يمكن تكوين حكومه ، وملكه في هه الاس
 ودور تكوين هه الهئه الاجتماعيه ايضا ، لا يمكن ان يكون الاساس سبأ حقيقه
 فاجامعه الكثرى التي تجمع بين الاسان واحبه وارسلته ووطنه ، تمنحه صفة الاسايه
 لحقه وبحوله انقوة على حرص عمار هه العالم المكسر بالشر والهمجيه ، غير ان الاسان
 بطبيعته اجتماعي لا يستطيع ان يعيش وحده في ضعه من نطاق الارض ، لانه يكون مكلفاً
 حيث ان يقوم بجميع حاجات حياته الضرورية ، وهذه الحاجات لكثرتها وتشعبها تستلزم
 اجتماع افراد كثر من يختص كل منهم بعمل من الاعمال فيعطي احدهم للآخر من نتاج
 عمله ما لا يستطيعه ، وهكذا يطلع ذلك المجتمع جميع اعضاءه من الخبئه ، وهه ما يسميه
 بالمدينه و القرية ، وقد قال ارسطو قديماً : ان الاسان حيوان اجتماعي « وقيل افلاطون
 ساس سقراط « ارى ان الدوله نشأه عن عدم استطاعه الفرد ان يسد حاجته بنفسه
 واقفاه الى معونه الآخرين ، ولما كان كل اسان محتاجاً الى معونه احبه في سد حاجته وكان
 يكثر ما يحتاج كثره لزم ان يتألف عدد كبير ما من صحب ومساعد في مساعده واحد
 فيصير على ذلك المجتمع اسم مدينه او دولة فتتولد اولئك الاشخاص سائر
 الحاجات « (١)

وهكذا ذهب فيلسوفنا في تعريف المدينه او المملكة فيقول : ان اسم المدينه يطلق
 على مجتمع سبى المتكاتف من افراد كثر من مختلفين بالعمل والصناعه ، وهم مجتمعون في
 نفعه واحده ، على ان كل واحد في قريه او في مدينه هه «

هه هو المحدثه صحيح للمدينه هذه ، أما سبب الحاجة اليه فهي عدم قدره

(١) افلاطون لجمهوريه ٢٦٩ ص ١٤ (د س)

الإنسان على حياة الواحد، لمصلحة لافعه، في مسانده الآخرين في سد حاجب ح^١ .
ولهذا يقول الفسوف: «إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش وحده ولا لاح^٢ معده^٣ .
ر بعد قوة وكسبه وبهيكته ولا لاجتماعه ولا في غير هذه وسائل^٤ .
والله سبحانه والحياته في جميع وجوده في جميع^٥ .
هذه الأعمال تفوق مقدره شخص واحد بمده^٦ . فمدد حكمة الله في الاجتماع^٧ .
وحيت لكل إنسان صناعة خاصة من الصناعات سواء كانت حرفة أو حرفة^٨ .
بشر جميعه بصناعة واحدة حرموا فواته^٩ . فبها الصناعات ولكن عندما يختص كل إنسان^{١٠} .
بصناعة خاصة، عندئذ يظم العالم تنظيمًا منسبًا فبده^{١١} .
الضرورة لسد جميع حاجات البشرية^{١٢} . وهذا ما قد افلح منه القدماء^{١٣} .
فقد قال الفيلسوف^{١٤} : «إن الإنسان مقصور على^{١٥} .
الاجتماع^{١٦} ، لأنه لا يمكن للأفراد إلا أن يدعوا على^{١٧} .
ما يجدون فيه^{١٨} . وقد حدد من^{١٩} .
حسبون هذه فكره عن الفيلسوف^{٢٠} . كما عليها الفيلسوف^{٢١} .
عن أرسطو وفلاطون^{٢٢} .
الاجتماع لا يسمي صوابي^{٢٣} . وبعبارة الحكماء^{٢٤} .
عن هذا بقوله^{٢٥} : «إن الإنسان مدني بطبعه^{٢٦} .
أي لا بد له من الاجتماع الذي هو الهندسة في اصطلاحهم^{٢٧} .
وهو معنى العمران^{٢٨} .
إن قدره الواحد من بشر قاصرة عن تحصين حاجته من^{٢٩} .
العداء^{٣٠} .
غير موفية له بمادة حياته منه^{٣١} » .

الإنسان فيسوق لا يعرف عدد هذا الخذلان^١ .
المراتب البشرية^٢ .
وهو عدم مصالحهم^٣ .
ولولا قوة تعصمهم من التصادم والتناحر لاهلك بعضهم بعضا^٤ .
بذلك يقول «ابن رعايا»^٥ .
أشهر ومراهم في الحياة منه متصادمة^٦ .
لأن كلا منهم يدفع لنوع^٧ .
في هدفه الخاص^٨ .
ولولم^٩ .
يوضع لهم الشرعة^{١٠} .
بما استقرت حاجتهم^{١١} .
فالشرعة^{١٢} .
إذا صرورة لاستقرار الحياة الاجتماعية^{١٣} .
ولولاها لا كل^{١٤} .
عوى الضعيف وتخرج الإنسان من صور^{١٥} .
لشره^{١٦} .
أي سد^{١٧} .
الحياة^{١٨} .
أي^{١٩} .
لصنعه^{٢٠} .
ولكن وضع هذه الشرعة^{٢١} .
يطلب مشاعرا^{٢٢} .
وإحار^{٢٣} .
ومعدا^{٢٤} .
والإله^{٢٥} .
وحسب^{٢٦} .
وال^{٢٧} .
وحسب^{٢٨} .
ما يلعب^{٢٩} .
بشرية^{٣٠} .
فقد^{٣١} .
أمر^{٣٢} .
وقد^{٣٣} .
لذلك^{٣٤} .
يقول^{٣٥} .
الفيلسوف^{٣٦} .
«وشرعية^{٣٧} .
تطالب^{٣٨} .
حسب^{٣٩} .
والإله^{٤٠} .
وحسب^{٤١} .
وال^{٤٢} .
وحسب^{٤٣} .
ما يلعب^{٤٤} .
بشرية^{٤٥} .
فقد^{٤٦} .
أمر^{٤٧} .
وقد^{٤٨} .
لذلك^{٤٩} .
يقول^{٥٠} .
الفيلسوف^{٥١} .
«وشرعية^{٥٢} .
تطالب^{٥٣} .
حسب^{٥٤} .
والإله^{٥٥} .
وحسب^{٥٦} .
وال^{٥٧} .
وحسب^{٥٨} .
ما يلعب^{٥٩} .
بشرية^{٦٠} .
فقد^{٦١} .
أمر^{٦٢} .
وقد^{٦٣} .
لذلك^{٦٤} .
يقول^{٦٥} .
الفيلسوف^{٦٦} .
«وشرعية^{٦٧} .
تطالب^{٦٨} .
حسب^{٦٩} .
والإله^{٧٠} .
وحسب^{٧١} .
وال^{٧٢} .
وحسب^{٧٣} .
ما يلعب^{٧٤} .
بشرية^{٧٥} .
فقد^{٧٦} .
أمر^{٧٧} .
وقد^{٧٨} .
لذلك^{٧٩} .
يقول^{٨٠} .
الفيلسوف^{٨١} .
«وشرعية^{٨٢} .
تطالب^{٨٣} .
حسب^{٨٤} .
والإله^{٨٥} .
وحسب^{٨٦} .
وال^{٨٧} .
وحسب^{٨٨} .
ما يلعب^{٨٩} .
بشرية^{٩٠} .
فقد^{٩١} .
أمر^{٩٢} .
وقد^{٩٣} .
لذلك^{٩٤} .
يقول^{٩٥} .
الفيلسوف^{٩٦} .
«وشرعية^{٩٧} .
تطالب^{٩٨} .
حسب^{٩٩} .
والإله^{١٠٠} .
وحسب^{١٠١} .
وال^{١٠٢} .
وحسب^{١٠٣} .
ما يلعب^{١٠٤} .
بشرية^{١٠٥} .
فقد^{١٠٦} .
أمر^{١٠٧} .
وقد^{١٠٨} .
لذلك^{١٠٩} .
يقول^{١١٠} .
الفيلسوف^{١١١} .
«وشرعية^{١١٢} .
تطالب^{١١٣} .
حسب^{١١٤} .
والإله^{١١٥} .
وحسب^{١١٦} .
وال^{١١٧} .
وحسب^{١١٨} .
ما يلعب^{١١٩} .
بشرية^{١٢٠} .
فقد^{١٢١} .
أمر^{١٢٢} .
وقد^{١٢٣} .
لذلك^{١٢٤} .
يقول^{١٢٥} .
الفيلسوف^{١٢٦} .
«وشرعية^{١٢٧} .
تطالب^{١٢٨} .
حسب^{١٢٩} .
والإله^{١٣٠} .
وحسب^{١٣١} .
وال^{١٣٢} .
وحسب^{١٣٣} .
ما يلعب^{١٣٤} .
بشرية^{١٣٥} .
فقد^{١٣٦} .
أمر^{١٣٧} .
وقد^{١٣٨} .
لذلك^{١٣٩} .
يقول^{١٤٠} .
الفيلسوف^{١٤١} .
«وشرعية^{١٤٢} .
تطالب^{١٤٣} .
حسب^{١٤٤} .
والإله^{١٤٥} .
وحسب^{١٤٦} .
وال^{١٤٧} .
وحسب^{١٤٨} .
ما يلعب^{١٤٩} .
بشرية^{١٥٠} .
فقد^{١٥١} .
أمر^{١٥٢} .
وقد^{١٥٣} .
لذلك^{١٥٤} .
يقول^{١٥٥} .
الفيلسوف^{١٥٦} .
«وشرعية^{١٥٧} .
تطالب^{١٥٨} .
حسب^{١٥٩} .
والإله^{١٦٠} .
وحسب^{١٦١} .
وال^{١٦٢} .
وحسب^{١٦٣} .
ما يلعب^{١٦٤} .
بشرية^{١٦٥} .
فقد^{١٦٦} .
أمر^{١٦٧} .
وقد^{١٦٨} .
لذلك^{١٦٩} .
يقول^{١٧٠} .
الفيلسوف^{١٧١} .
«وشرعية^{١٧٢} .
تطالب^{١٧٣} .
حسب^{١٧٤} .
والإله^{١٧٥} .
وحسب^{١٧٦} .
وال^{١٧٧} .
وحسب^{١٧٨} .
ما يلعب^{١٧٩} .
بشرية^{١٨٠} .
فقد^{١٨١} .
أمر^{١٨٢} .
وقد^{١٨٣} .
لذلك^{١٨٤} .
يقول^{١٨٥} .
الفيلسوف^{١٨٦} .
«وشرعية^{١٨٧} .
تطالب^{١٨٨} .
حسب^{١٨٩} .
والإله^{١٩٠} .
وحسب^{١٩١} .
وال^{١٩٢} .
وحسب^{١٩٣} .
ما يلعب^{١٩٤} .
بشرية^{١٩٥} .
فقد^{١٩٦} .
أمر^{١٩٧} .
وقد^{١٩٨} .
لذلك^{١٩٩} .
يقول^{٢٠٠} .
الفيلسوف^{٢٠١} .
«وشرعية^{٢٠٢} .
تطالب^{٢٠٣} .
حسب^{٢٠٤} .
والإله^{٢٠٥} .
وحسب^{٢٠٦} .
وال^{٢٠٧} .
وحسب^{٢٠٨} .
ما يلعب^{٢٠٩} .
بشرية^{٢١٠} .
فقد^{٢١١} .
أمر^{٢١٢} .
وقد^{٢١٣} .
لذلك^{٢١٤} .
يقول^{٢١٥} .
الفيلسوف^{٢١٦} .
«وشرعية^{٢١٧} .
تطالب^{٢١٨} .
حسب^{٢١٩} .
والإله^{٢٢٠} .
وحسب^{٢٢١} .
وال^{٢٢٢} .
وحسب^{٢٢٣} .
ما يلعب^{٢٢٤} .
بشرية^{٢٢٥} .
فقد^{٢٢٦} .
أمر^{٢٢٧} .
وقد^{٢٢٨} .
لذلك^{٢٢٩} .
يقول^{٢٣٠} .
الفيلسوف^{٢٣١} .
«وشرعية^{٢٣٢} .
تطالب^{٢٣٣} .
حسب^{٢٣٤} .
والإله^{٢٣٥} .
وحسب^{٢٣٦} .
وال^{٢٣٧} .
وحسب^{٢٣٨} .
ما يلعب^{٢٣٩} .
بشرية^{٢٤٠} .
فقد^{٢٤١} .
أمر^{٢٤٢} .
وقد^{٢٤٣} .
لذلك^{٢٤٤} .
يقول^{٢٤٥} .
الفيلسوف^{٢٤٦} .
«وشرعية^{٢٤٧} .
تطالب^{٢٤٨} .
حسب^{٢٤٩} .
والإله^{٢٥٠} .
وحسب^{٢٥١} .
وال^{٢٥٢} .
وحسب^{٢٥٣} .
ما يلعب^{٢٥٤} .
بشرية^{٢٥٥} .
فقد^{٢٥٦} .
أمر^{٢٥٧} .
وقد^{٢٥٨} .
لذلك^{٢٥٩} .
يقول^{٢٦٠} .
الفيلسوف^{٢٦١} .
«وشرعية^{٢٦٢} .
تطالب^{٢٦٣} .
حسب^{٢٦٤} .
والإله^{٢٦٥} .
وحسب^{٢٦٦} .
وال^{٢٦٧} .
وحسب^{٢٦٨} .
ما يلعب^{٢٦٩} .
بشرية^{٢٧٠} .
فقد^{٢٧١} .
أمر^{٢٧٢} .
وقد^{٢٧٣} .
لذلك^{٢٧٤} .
يقول^{٢٧٥} .
الفيلسوف^{٢٧٦} .
«وشرعية^{٢٧٧} .
تطالب^{٢٧٨} .
حسب^{٢٧٩} .
والإله^{٢٨٠} .
وحسب^{٢٨١} .
وال^{٢٨٢} .
وحسب^{٢٨٣} .
ما يلعب^{٢٨٤} .
بشرية^{٢٨٥} .
فقد^{٢٨٦} .
أمر^{٢٨٧} .
وقد^{٢٨٨} .
لذلك^{٢٨٩} .
يقول^{٢٩٠} .
الفيلسوف^{٢٩١} .
«وشرعية^{٢٩٢} .
تطالب^{٢٩٣} .
حسب^{٢٩٤} .
والإله^{٢٩٥} .
وحسب^{٢٩٦} .
وال^{٢٩٧} .
وحسب^{٢٩٨} .
ما يلعب^{٢٩٩} .
بشرية^{٣٠٠} .
فقد^{٣٠١} .
أمر^{٣٠٢} .
وقد^{٣٠٣} .
لذلك^{٣٠٤} .
يقول^{٣٠٥} .
الفيلسوف^{٣٠٦} .
«وشرعية^{٣٠٧} .
تطالب^{٣٠٨} .
حسب^{٣٠٩} .
والإله^{٣١٠} .
وحسب^{٣١١} .
وال^{٣١٢} .
وحسب^{٣١٣} .
ما يلعب^{٣١٤} .
بشرية^{٣١٥} .
فقد^{٣١٦} .
أمر^{٣١٧} .
وقد^{٣١٨} .
لذلك^{٣١٩} .
يقول^{٣٢٠} .
الفيلسوف^{٣٢١} .
«وشرعية^{٣٢٢} .
تطالب^{٣٢٣} .
حسب^{٣٢٤} .
والإله^{٣٢٥} .
وحسب^{٣٢٦} .
وال^{٣٢٧} .
وحسب^{٣٢٨} .
ما يلعب^{٣٢٩} .
بشرية^{٣٣٠} .
فقد^{٣٣١} .
أمر^{٣٣٢} .
وقد^{٣٣٣} .
لذلك^{٣٣٤} .
يقول^{٣٣٥} .
الفيلسوف^{٣٣٦} .
«وشرعية^{٣٣٧} .
تطالب^{٣٣٨} .
حسب^{٣٣٩} .
والإله^{٣٤٠} .
وحسب^{٣٤١} .
وال^{٣٤٢} .
وحسب^{٣٤٣} .
ما يلعب^{٣٤٤} .
بشرية^{٣٤٥} .
فقد^{٣٤٦} .
أمر^{٣٤٧} .
وقد^{٣٤٨} .
لذلك^{٣٤٩} .
يقول^{٣٥٠} .
الفيلسوف^{٣٥١} .
«وشرعية^{٣٥٢} .
تطالب^{٣٥٣} .
حسب^{٣٥٤} .
والإله^{٣٥٥} .
وحسب^{٣٥٦} .
وال^{٣٥٧} .
وحسب^{٣٥٨} .
ما يلعب^{٣٥٩} .
بشرية^{٣٦٠} .
فقد^{٣٦١} .
أمر^{٣٦٢} .
وقد^{٣٦٣} .
لذلك^{٣٦٤} .
يقول^{٣٦٥} .
الفيلسوف^{٣٦٦} .
«وشرعية^{٣٦٧} .
تطالب^{٣٦٨} .
حسب^{٣٦٩} .
والإله^{٣٧٠} .
وحسب^{٣٧١} .
وال^{٣٧٢} .
وحسب^{٣٧٣} .
ما يلعب^{٣٧٤} .
بشرية^{٣٧٥} .
فقد^{٣٧٦} .
أمر^{٣٧٧} .
وقد^{٣٧٨} .
لذلك^{٣٧٩} .
يقول^{٣٨٠} .
الفيلسوف^{٣٨١} .
«وشرعية^{٣٨٢} .
تطالب^{٣٨٣} .
حسب^{٣٨٤} .
والإله^{٣٨٥} .
وحسب^{٣٨٦} .
وال^{٣٨٧} .
وحسب^{٣٨٨} .
ما يلعب^{٣٨٩} .
بشرية^{٣٩٠} .
فقد^{٣٩١} .
أمر^{٣٩٢} .
وقد^{٣٩٣} .
لذلك^{٣٩٤} .
يقول^{٣٩٥} .
الفيلسوف^{٣٩٦} .
«وشرعية^{٣٩٧} .
تطالب^{٣٩٨} .
حسب^{٣٩٩} .
والإله^{٤٠٠} .
وحسب^{٤٠١} .
وال^{٤٠٢} .
وحسب^{٤٠٣} .
ما يلعب^{٤٠٤} .
بشرية^{٤٠٥} .
فقد^{٤٠٦} .
أمر^{٤٠٧} .
وقد^{٤٠٨} .
لذلك^{٤٠٩} .
يقول^{٤١٠} .
الفيلسوف^{٤١١} .
«وشرعية^{٤١٢} .
تطالب^{٤١٣} .
حسب^{٤١٤} .
والإله^{٤١٥} .
وحسب^{٤١٦} .
وال^{٤١٧} .
وحسب^{٤١٨} .
ما يلعب^{٤١٩} .
بشرية^{٤٢٠} .
فقد^{٤٢١} .
أمر^{٤٢٢} .
وقد^{٤٢٣} .
لذلك^{٤٢٤} .
يقول^{٤٢٥} .
الفيلسوف^{٤٢٦} .
«وشرعية^{٤٢٧} .
تطالب^{٤٢٨} .
حسب^{٤٢٩} .
والإله^{٤٣٠} .
وحسب^{٤٣١} .
وال^{٤٣٢} .
وحسب^{٤٣٣} .
ما يلعب^{٤٣٤} .
بشرية^{٤٣٥} .
فقد^{٤٣٦} .
أمر^{٤٣٧} .
وقد^{٤٣٨} .
لذلك^{٤٣٩} .
يقول^{٤٤٠} .
الفيلسوف^{٤٤١} .
«وشرعية^{٤٤٢} .
تطالب^{٤٤٣} .
حسب^{٤٤٤} .
والإله^{٤٤٥} .
وحسب^{٤٤٦} .
وال^{٤٤٧} .
وحسب^{٤٤٨} .
ما يلعب^{٤٤٩} .
بشرية^{٤٥٠} .
فقد^{٤٥١} .
أمر^{٤٥٢} .
وقد^{٤٥٣} .
لذلك^{٤٥٤} .
يقول^{٤٥٥} .
الفيلسوف^{٤٥٦} .
«وشرعية^{٤٥٧} .
تطالب^{٤٥٨} .
حسب^{٤٥٩} .
والإله^{٤٦٠} .
وحسب^{٤٦١} .
وال^{٤٦٢} .
وحسب^{٤٦٣} .
ما يلعب^{٤٦٤} .
بشرية^{٤٦٥} .
فقد^{٤٦٦} .
أمر^{٤٦٧} .
وقد^{٤٦٨} .
لذلك^{٤٦٩} .
يقول^{٤٧٠} .
الفيلسوف^{٤٧١} .
«وشرعية^{٤٧٢} .
تطالب^{٤٧٣} .
حسب^{٤٧٤} .
والإله^{٤٧٥} .
وحسب^{٤٧٦} .
وال^{٤٧٧} .
وحسب^{٤٧٨} .
ما يلعب^{٤٧٩} .
بشرية^{٤٨٠} .
فقد^{٤٨١} .
أمر^{٤٨٢} .
وقد^{٤٨٣} .
لذلك^{٤٨٤} .
يقول^{٤٨٥} .
الفيلسوف^{٤٨٦} .
«وشرعية^{٤٨٧} .
تطالب^{٤٨٨} .
حسب^{٤٨٩} .
والإله^{٤٩٠} .
وحسب^{٤٩١} .
وال^{٤٩٢} .
وحسب^{٤٩٣} .
ما يلعب^{٤٩٤} .
بشرية^{٤٩٥} .
فقد^{٤٩٦} .
أمر^{٤٩٧} .
وقد^{٤٩٨} .
لذلك^{٤٩٩} .
يقول^{٥٠٠} .
الفيلسوف^{٥٠١} .
«وشرعية^{٥٠٢} .
تطالب^{٥٠٣} .
حسب^{٥٠٤} .
والإله^{٥٠٥} .
وحسب^{٥٠٦} .
وال^{٥٠٧} .
وحسب^{٥٠٨} .
ما يلعب^{٥٠٩} .
بشرية^{٥١٠} .
فقد^{٥١١} .
أمر^{٥١٢} .
وقد^{٥١٣} .
لذلك^{٥١٤} .
يقول^{٥١٥} .
الفيلسوف^{٥١٦} .
«وشرعية^{٥١٧} .
تطالب^{٥١٨} .
حسب^{٥١٩} .
والإله^{٥٢٠} .
وحسب^{٥٢١} .
وال^{٥٢٢} .
وحسب^{٥٢٣} .
ما يلعب^{٥٢٤} .
بشرية^{٥٢٥} .
فقد^{٥٢٦} .
أمر^{٥٢٧} .
وقد^{٥٢٨} .
لذلك^{٥٢٩} .
يقول^{٥٣٠} .
الفيلسوف^{٥٣١} .
«وشرعية^{٥٣٢} .
تطالب^{٥٣٣} .
حسب^{٥٣٤} .
والإله^{٥٣٥} .
وحسب^{٥٣٦} .
وال^{٥٣٧} .
وحسب^{٥٣٨} .
ما يلعب^{٥٣٩} .
بشرية^{٥٤٠} .
فقد^{٥٤١} .
أمر^{٥٤٢} .
وقد^{٥٤٣} .
لذلك^{٥٤٤} .
يقول^{٥٤٥} .
الفيلسوف^{٥٤٦} .
«وشرعية^{٥٤٧} .
تطالب^{٥٤٨} .
حسب^{٥٤٩} .
والإله^{٥٥٠} .
وحسب^{٥٥١} .
وال^{٥٥٢} .
وحسب^{٥٥٣} .
ما يلعب^{٥٥٤} .
بشرية^{٥٥٥} .
فقد^{٥٥٦} .
أمر^{٥٥٧} .
وقد^{٥٥٨} .
لذلك^{٥٥٩} .
يقول^{٥٦٠} .
الفيلسوف^{٥٦١} .
«وشرعية^{٥٦٢} .
تطالب^{٥٦٣} .
حسب^{٥٦٤} .
والإله^{٥٦٥} .
وحسب^{٥٦٦} .
وال^{٥٦٧} .
وحسب^{٥٦٨} .
ما يلعب^{٥٦٩} .
بشرية^{٥٧٠} .
فقد^{٥٧١} .
أمر^{٥٧٢} .
وقد^{٥٧٣} .
لذلك^{٥٧٤} .
يقول^{٥٧٥} .
الفيلسوف^{٥٧٦} .
«وشرعية^{٥٧٧} .
تطالب^{٥٧٨} .
حسب^{٥٧٩} .
والإله^{٥٨٠} .
وحسب^{٥٨١} .
وال^{٥٨٢} .
وحسب^{٥٨٣} .
ما يلعب^{٥٨٤} .
بشرية^{٥٨٥} .
فقد^{٥٨٦} .
أمر^{٥٨٧} .
وقد^{٥٨٨} .
لذلك^{٥٨٩} .
يقول^{٥٩٠} .
الفيلسوف^{٥٩١} .
«وشرعية^{٥٩٢} .
تطالب^{٥٩٣} .
حسب^{٥٩٤} .
والإله^{٥٩٥} .
وحسب^{٥٩٦} .
وال^{٥٩٧} .
وحسب^{٥٩٨} .
ما يلعب^{٥٩٩} .
بشرية^{٦٠٠} .
فقد^{٦٠١} .
أمر^{٦٠٢} .
وقد^{٦٠٣} .
لذلك^{٦٠٤} .
يقول^{٦٠٥} .
الفيلسوف^{٦٠٦} .
«وشرعية^{٦٠٧} .
تطالب^{٦٠٨} .
حسب^{٦٠٩} .
والإله^{٦١٠} .
وحسب^{٦١١} .
وال^{٦١٢} .
وحسب^{٦١٣} .
ما يلعب^{٦١٤} .
بشرية^{٦١٥} .
فقد^{٦١٦} .
أمر^{٦١٧} .
وقد^{٦١٨} .
لذلك^{٦١٩} .
يقول^{٦٢٠} .
الفيلسوف^{٦٢١} .
«وشرعية^{٦٢٢} .
تطالب^{٦٢٣} .
حسب^{٦٢٤} .
والإله^{٦٢٥} .
وحسب^{٦٢٦} .
وال^{٦٢٧} .
وحسب^{٦٢٨} .
ما يلعب^{٦٢٩} .
بشرية^{٦٣٠} .
فقد^{٦٣١} .
أمر^{٦٣٢} .
وقد^٦

وسمعت شأنا جدياً تألمه أدهانا. الا وهو ان ائلك ليس فقط من حسن التاج والصولج. واحاطت به اجود الخدم والجسم. بل هو الشخص العا. على حماه الشرعه من الزوال والادحار على الاضيقول «ليس ائلك هاهنا من كان ذا جيوش ومراكات وحشم وسدان. بل هو كل رجل جدير بالملك وان كان مجردا من هذه جمعها. والخلاصة ما كان المجتمع يقوم بمساعدة البشر بعضهم بعضا. وتلقي المساعدة من بعضهم بعضا. كان كل انسان في هذا المجتمع تلقى مساعدة اخيه الانسان. وهو لا يساعد شيئا. طلقا وبشر والهلاك».

وما كان الانسان مدينا لاجله الانسان بالخدمة والمساعدة. ولكن في هذا المجتمع الشرقي. افراد يتهبون من الخدمة العامة. ويصربون في الاطاف متقلبين من هاهنا الى هاهنا لا يقرلهم فر. ولا تستقر بهم ارض. وكان غيرهم من الجساء يتهبون من العمل والجهاد فيمردون في رؤوس الجبال وعلى صماف الابهار. هربا من التعب والعناء. دون ان يدعوا معاني شرفهم لاسباب شيئا من الخدمة للهيئة الاجتماعية. كان لابد لتفليسوف ان يقول فيهم كلمته بصريحة التي تجعل الانسان بحق مدينا لاجله الانسان بالخدمة واعانة يقول «هناك في العلم افراد يتعلون من بلد الى بلد. ولا يستفرون في مكان قائلين. «كان العلم متعبا. بجميع اوصاعه وبطمه. لا يجب ان يكون لنا محل اقامة خاص. واهرون يعملون «لكس والطاقة. ولا يعملون اي عمل قائلين انا متكلون على الله. فهو يقوتنا ويكسو» مثل صبور اسماء. و«بق الحقول. واهرون يحلدون الى الكسل في المعاور والكهوف. وفوق رؤوس الاعمدة قائلين ان يموت موتا اراديا وقد حلتنا العالم بما فيه. وكانا قد عايناه ونحن. فيه مقيمون ومثل هؤلاء الشر. ما داموا يفتانون بما في العلم. وسدون رمقهم منه اذا لم يدعوا لمن طالتهم للحياة. فاهم طالبون. واذا سدوا رمقهم بمعنهم. ولا يكربون عائلة على غيرهم. فاهم سعداء»

وقد بحث هذه الناحية مع تأكده يكون الانسان مدينا لاجله الانسان ولوطنه وبلاده والعمل والمساعدة. لان كثيرين من الرجال الانهيا. تركوا العلم هربا من التعب والعناء في العمل او في تربية الاولاد او في ادارة اسرة مؤلفة من بضعة افراد. وادعوا انهم رهبوا في العالم. وقد صرح باهم ظالمون افاكون. لا مستحقون للحياه وان كانوا من

١٠. آخره : لا اله الا الله لم يعدوه ، طلل هو كثر . في اسمها منها وجودهم وديارهم وكنوبهم
دون ان يدعوا ثمر ذلك

(٤)

روابط الاجتماع

١. الاجتماع الذي هو اساس المدنية هو الذي يمس ممكنا يحسان يكون به
روابط وثقى لكي يكون دائما ومعيده ، فاذا اكمل شؤنه عدد في المدينة والمملكة
بالخير والسعادة والا انقصت عنه ، ورائت قائده من وجود بروليه ، وعد الاسس دنا
على حه الاساس الامر الذي هو المول الاول والاخر في عدم كيان مدنه وتحطيم اسس
المملكة .

٢. هذه الروابط هي كثيرة متشعبة ، ذكرها المفلاس الاقدمون كالفلاطون وريسطو ،
وعندها الفارابي في معرض كلامه عن آراء اهل المدينة العنة ، لانه لم ياقشها ولم يقن
عها ، حيرا ام شرا ، اما فيسوها فانه يتحدى جميع هؤلاء المفاسقة بفكرته ، وهي صائبة جدا
بالسنة في العمران والمدنة واهل جميع تلك الروابط التي ذكرها المفلاس ، ويكتفى
برابط واحد هو اساس جميع الروابط كذا سرى في سكون القادة

ذكر الفارابي ان «ان افولما اعتقدوا ان الاجتماع الاساسي شئ عن نفهم ، فان
القهر يحتاج الى مؤازرين ، فيقهرهم ويخبرهم ، ثم يقهرهم اذ اما آخرين فيسعدهم ايضا
لمداه واهوائه» (١)

٣. تسعا الفارابي عند اسفاره هذا الرئي يراه بهمته ويعده ان راء اخرى
يرها كثر تأثيرا في ربط افراد المجتمع الشري بعضهم بعضا ، وحسب من ، لان القهر قد
صحح اليوم وادعى القوي ، وكسر الصلوع ، واستعد المصريين والمؤيدي ، لان ان يتبعوا
عليه يوما ما فيقهرونه في عقله من عجلات اندهر ان لم تكن عاجلا فاجلا ، لان حمد قلوبهم

(١) راء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٠

وبل هموسيم به في لعبس سري حتى اذا ما دوا لهم ساحة تأبوا عسل وهرهم
 واو دوه حتمه . وسلوا من بين يديه ما اكسه من صولة وحده وطلال ، وهذه هي اهم
 الاسباب التي الجأت الفارابي ان يحمل هذا البراي فلا يحد به بل تتعداه الى غيره . يقول
 « هناك قوم » ان الاشتراك في المولاه من ذلك واحد هي سبب الارتباط وال
 الاجتماع والاشترك لا يكون الا به وهذا ثابت الآراء . حصل الشك « و قد يحدس
 حصل الاشتراك » والعاون . وكلما كان اساس اقل كل الارتباط اشد وكلما كانت العروة
 بعيدة . صفت رطة لاجتماع . وهناك ايضا من ضمن ان الارتباط اشد يكون بالتصهر اي
 برواج هذه الطائفة من اشد تلك الطائفة وانعكس العكس . ومهم ايضا من اعتقد ان
 الارتباط الاجتماعى اشد يكون بالاشتراك في رئيس واحد يجمعهم ويديرهم » (١)

ويمضى الفيلسوف الفارابي بأسرار من الآراء دون مناقشة الى ان يقول « وقوم
 رأوا ان الارتباط هو التاييد والتعاضد والتعاقد على كل ما يعطيه الناس من نفسه ،
 ولا بأس باليقين ولا بتدنيه » (٢) وجعل الفارابي وغيره اعلى هذه « الرواضة » (العدالة)
 وهذه قد عاده الى ادهد حاشك ره سوي نظريه العقد الاجتماعي ، الا ان جميع هذه
 « روط مهنددة » لروا نصدده « هواء البشر » ومصالحهم الخاصة هي « سبيل الاهواء »
 واصبح يصحى البشر بنفرتة بقرينة او بعيدة ، وبكفرون بكل الصلات الاجتماعية
 كالتصهر وغيره ، وسكرون كل محالمة وكل معاهدة اذا كانت محالمة تصمرون او مهادنة
 لما كانوا يأملون .

بعم فيسوف كى ذلك ، فلا يجعله سببا لارتباط ، بل لا يذكره مطلقا للاضطراب
 ككرة لتي تحط به ، ففهم رأيه ، وحده والخاص وهو عده وعد الحقيقة ، اسى من
 جميع تلك الروايد التي ذكرها الفلاسفة ان يكون حتى ومن العدالة نفسها ، لانها هي
 لآخرى مهنددة « روال دون ان يكون رابط اشد منها واغوى يحاط على كيانها ويحبسها
 اذا منح الحياة ، وبور العالم .

ولذلك ما برسته الفيلسوف في هذا الموضوع قلنا ان نواقص البشر بقدر
 الى كمال اجتماعهم ، فهم بحاجة اذا الى الالاهة التي بها يكون الامداد الكثيرون بمثابة

١ . هذه محالمة من (٢) ان هذا اسمه (العقود) ١١

عضء جسم واحد ، وكل فرد سهدف : لك الكرم . فانه سهدف هذه الالة
طبيع . واساس هذه الالة هي « المحبة » وقد رهاى كنب « فضيعون » الاول ، ان العدالة
هي اعظم من جميع الفضائل الاجتماعية ، الا ان المحبة ها هي اعظم منها وافضل ، وبطاهر
من هذا ان المحبة هي افضل من العدالة طبيعتها ، والحب تمشد ، والطبيعة معها ، وبطاهر
على عظمها هو ، ان المحبة لو كانت موجودة بين جميع الشر لما ظلم بعضهم بعضا مطلقا ،
ولو كانوا كذلك احتجوا الى شريعة عادلة تخلص المظلوم وتحق مطالبين ، و اشاهد على انه
حيث توجد المحبة يوجد العدالة ايضا ، ان المحب لا يظلم محبه ، ولا يوجد العدالة حيث توجد
المحبة ، لان كثيرين يتكلمون لمصمم صاعا صاع ، ولكن عندما يكونون مرمين ، فالمحبة اذا هي
افضل من العدالة .

ان رى فيلسوفها يهمل جميع الروايط التي ذكرها الفلاسفة من قبله فلا يذكرها ،
ولا يورد منها غير « العدالة » فقط ، وهذه هي عدهم وعده ايضاً في بعض تنابيه
الاجتماعية ، اسمى جميع الفضائل انشورية ، الا انه يصح اراه « المحبة » ويقارن بينهما
مقارنة ناره فيفضل المحبة عليها براهين وافيه صريحة ، فالمحبة لديه بو وحدت بين البشر
لما احتاجوا الى العدالة ، لان المحبة داتها تشر يهم الالة والعدالة ، وهي وحدها مفع
الارض ، وبور العام ، فلو سادت المحبة في العالم لما احتاج الى شريعة اخرى ولا الى قانون
اجتماعي او سياسي ، بل لما احتاج الى مشرع وحاكم ومعد ، وهذه عمر الحق اسمى
التعاليم انشورية ، ان انما هي من اتعاليم السمونة كما يعبئ سيد المسيح نفسه

م نقرأ لاحد علماء الاجتماع والياسة ، انه علم هذا التعاليم وافضل المحبة على
العدالة ، ان براهيم جميعا سطون الآراء المختلفة المنسدة وكل منهم يعتقد ان الآراء التي
قدمها هي اصح واسمى جميع اراء زملائه العلماء ، الا ان فسوفها هذا تجداهم جميعاً
و يصرح ان المحبة هي وحدها اساس كل اخضاع شرعي سبب ، وسدوبها لا يمكن ان يكون
سبب لآلة ولا راط ولا سعادة ، فالشرية مهما كانت عادلة هي عاجرة عن نفع مهم
وتهددهم وكتب عجهتهم الشرية العارفة ، وشبه رأي فيلسوفها تشد به اعسرف
الرومي شهير « بولستوي » الذي علم ان « المحبة » هي اساس سعادة الشر ، وسلام العالم ، وصرح
ان المحبة عندما تسود في العالم لا يحتاج العالم حينئذ اي قانون آخر ، نظام او شريعة او

حاكم له مع . وهذه هي آراء فيلسوفنا فيها ، وهو السابق وبولستوي اللاحق ، وانفصل
للسامعي .

ثم بعدد المصنوف أنواع المحبة الطيبة والارادة ، ويؤيدها أساسا لكل يحتاج .
وتألق في الهيئة الاجتماعية ، وذلك من الجهة الخلقة العالية . فيطري جميع اسواعها ،
ويجسد حافواً للفظم الاجتماعي ، وسما للعدالة في العالم ، الى ان يصل الى نوع آخر ،
ومع كونه « محبة » الا انه مدموم ومرفوض عند جمع علماء الاجتماع ويحلب على
صاحبه بعضا من الخلية الشرية كلها ، وهو ما سميه الناس « حب الذات » او « الالابية »
فهذا النوع من المحبة مدموم ومكروه عند ككل فرد من افراد الهيئة الاجتماعية ، يقول
الفيثوسوف « من طلب كل الخير لنفسه وحده ، يفقد همه والخير الذي يتصوره معه ، لان
من كان كذلك لا يحب احداً ، ولا يحبه احد ، بل يحلب نفسه اعداء كثيرين يترهبون على
اداه ، ويتحرمون للإيقاع به ، ويتطرون سقوطه ، فمن كان محبا لنفسه وحدها ، ويريد
الخير له وحدها ، فانه يفقدنا ويفقد ككل خير معها ، وعندما يتأمل الرجل الحكيم هذه
التنوع للعدالة ، يكتفي باحرار الخير العادي الضروري ، ويعرض عند الاكثر من العنى
العالمى ، لان الرجل لا يتابع الفصلة بالعنى وكثيرون من الناسين يعملون اعمالا اجدى
وافضل ، وكثيرون من الاعياء هم بمقننون عد الله والناس .»

تظهر الالابية الشرية المتطرفة ، عندما يجهد الانسان همه في جسارة الخير وحده .
ومعه من احيه الانسان ، وقد وصف لنا الفيلسوف الالابية في كلماته هذه وصفا دقيقا ،
وايد ان « حب الذات » وان كان « حبا » بالاسم الا انه مجلبة للذل والهوان ، وسبب
اساسي في سقوط الانسان مهما كان عبا وعظيما

وبعد مرورنا على تعاليم فيلسوفنا نجد « المحبة » اساساً لكل خير في العلم ، وروابطا
رئيسيا من روابط الهيئة الاجتماعية ، فادافقت الالابية المحبة ، ففقت كل خير ، وتجردت
من كل فصلة ، وصرفت القوصى اطرافها في كل ناحية من نواحيها ، فلا بعد للعدالة . ولا
تجدي الشرعه ، ولا يستصع الحاكم مهما كان حكما وعادلا من اصلاح فساد اليه
الاجتماعية ، وحيدت تمشى الانقسامات في العالم ، وتشتب الالابية وحب الذات اطقا ،
حداداي جسم اليه الاجتماعية ، اد تكون مقمه على ذاتها « وكل تملكه تنقسم على

(٥)

المدينة البشرية

يعطيا افلاطون فكرته في كفة المادسة لأشريه في « الجمهورية » وبعد صفاتها
 « لا ب صفات شعره فلسفه لا يمكن وجودها الا في ذماغ افلاطون وحده فلا يستطيع
 وضعها على نحو الواقع لان الصفات التي قدمها لم يخلق بعد في الامة لأشريه ، ول
 يحقق . وبالتالي ان مدينة افلاطون مدينة سماوية . حالة لا يمكن به ح من الاحوال
 تأسيسها على هذه الارض ، وانعراض الشر متباينة واختلافهم بحممه وبرعاتهم و هو اؤهم
 يضاد بعضها بعض . ومجموعة من الكائنات المتغاثة هذه صفاتها واختلافها وبرعاتها النفسية
 لا يمكن ان تؤلف مدينة كمدية افلاطون . ومع ذلك احد فكرته بعض الفلاسفة وجاءوا
 يشيرون تعاليمه من حيث يعلمون ، ومن حيث لا يعلمون ، فهذا الفارابي مثلا يصرب على
 وتر افلاطون ، وسحاول تأسيس مدينته الفاصلة على الارض ويرفع عمده على تقص
 جمهورية افلاطون ، ويذهب مثله متحللا جنة سماوية على الارض ، ولكن من لأشريه
 استطع الى الآن تطبيق فكرة الفارابي ، ولا فكرة معلمه افلاطون

ما فلسفوها فانه يلائم الواقع اكثر من سابقه . ويعطيا فكرة عامة عن مدينته الفاصلة
 التي يستار عن مدينة الفارابي بواقعيها واحتمال وجودها على هذه الارض ، بعد ان يلقي
 نظرة فاحصة على المجتمع لأشريه ، وتمثل لديه لأشريه باختلاف برعاته ، ودين مصالحة
 واهدافها ، يقرر ان المجتمع لأشريه برعته فسمان صالح وشرب . فيتألف من القسم الاول
 مدسة فاصلة صالحه ومن القسم الثاني ، مدينة غير فاصلة وشريه ، والبك كلامه « كما
 ان لكن مركب خواص عامة لا يوجد كلها في كل جزء من اجزائه قبل انه كس كذلك
 المجتمع لأشري له خواص لا توجد كلها في كل فرد من الافراد ، وبذلك اعمال الشر
 لأرادية ، اما ان تكون صالحه او شريه ، لذلك تكون علة المجتمع لأشري ما صالحه او

سريه ، والمدينة تخصه بحيث ان يكون واحد فقط اما انده غير الفاصلة فيمكن ان يكون اكثر من واحد ، المدة الفاصلة هي واحد النوع ، لان الفصلة واحدة هي ، كما ان حق واحد هو ، ما بالعدد فيمكن ان يكون اكثر من واحدة ، وهدف سكانها جميع يكون واحدا ، الاعمال الفاصلة ، اما المدينة غير الفاصلة ، فيمكن ان يكون اكثر من واحد ، لا النوع وحسب ، بل بالعدد أيضا ،

وسب جميعه المدة الفاصلة واحد نوعها ، واكثر من واحد بعددها ، هو مكان وجود مدن عديدة فاصلة وسكان جميع هذه المدن تتوحدون عند الهدف الصالح او الفاصل لان الفصلة واحدة كالحق ، ولما كانت هذه المدن المحددة تستهدف الخير ، وتلتي عند نقطة واحدة هي الفصلة يكون اذا واحدة هدفها واكثر من واحد بعددها ، اما المدينة غير الفصلة ، فيمكن ان يكون اكثر من واحد بالعدد والنوع ، يكون اكثر من واحدة بعددها لاحتمال وجود مدن كثيرة على شاكلتها ، ونوعها ، لان الدلائل متعددة متشعبة ولا يلتقي سكان هذه المدن عند نقطة واحدة ، كما يلتقي سكان المدينة الفاصلة ، وسري ذلك في السطور القادمة ،

في الآن كان الفيلسوف يفرق بين المدينة الفاصلة وغير الفاصلة ، ولم يعطنا بعد وصفا شاملا لكن مهم ، ولكي تأكد واقعتي في التفكير من هذه الناحية يجب علينا الامتناع على اعقرة التالية من كلامه ، وهذه بعض اعمال سكان المدينة الفاصلة ، ومع كونهم يلتفون عند هدف واحد ، في الخير والفضلة ، الا انهم يختلفون في ادراك الحق ، ولما كان هدفهم الحق والخير ، يدرك كل منهم بحسب مؤهلاته العقلية والنسبية ، وهذا لا يطمس الخير انسي يستهدفونه في ابتكارهم واقتوالهم ، واليك ما نقول ، ما ان العنصر البشرية لا يساوي وادراك المعارف الاكساسة ، هاهنا بعض سكان المدينة الفاصلة مدرسون الاعمال الالهية واسبرية كما هي ، والعنصر الآخر يدرك تلك الاعمال بدرجة اقل ، فمدركون المعارف العقلية كلها حالة ، والعنصر الآخر يدرك الامور العقلية كلها بحسب ما يشاء لعباء ، شبه من يرى شجرة عذبة كما هي ، والمثني الثاني شبه الذي يرى حال الشجرة في الماء ، ولا يرى الشجرة الخضعة ، والثالث شبه الذي لا يرى الشجرة الحقيقية ولا حبات في الماء ، بل يرى رسمها على حائط ما ، ولذلك جعل علماء الالهيات باندسهم

بالسنة الى عملية سامعهم ، فإهم نأرم صحنظون بالحقيقة الواقعة في حطالهم ، فسادون
عدم تحسب الخالق والعقل ، وطوراً لا تراعى ذلك بل يعلمون ان الحق اذن وعد
واصفاً

هذا يدل على ان المدينة العاصلة عد اس العربي مدينة عادية ، و ن كانت فصلا
ويمكن ان توجد على هذه الارض ، لان سكانها وان كانوا مساوين في الفصائل والاعمال
الصالحه ، الا انهم بشر عاديون يحتاجون الى نصيح وارشاد ، وسهم تعاون في اعقلية و لهم
وليست مثل مدينة افلاطون التي عدد في اهلها صفات من صفات الاسماء والقديسين
وكذلك مدينة العارابي لا يحوى الا اشرا استحالوا ملائكة ، واحلوا ارضهم سماً

اما اركان هذه المدينة فهي اربعة ، واجناس سكانها خمسة ، الاول اهادون
كالفلاسفة والعلماء والادباء ، وهم الذين يعلمون الناس الايمان القويم ويشئونهم على
الاعمال الصالحة ، والثاني الولاة والحكام ، وهم الذين يقيدون الامان بقويم بحكمتهم
ويرشدون اساس الى الفصائل ويحسون المحذرين ودوى الكثر وامجر من ، والثالث
العمال ودوى المهن ، وهم الذين يسدون حاجات السكان من عمن ايديهم ، والرابع
الشرطة والجو ، وهم الذين يحمون المدينة من الاعداء بقوتهم وطولتهم ، والخامس
الكتاب وجدة العرائن ، وموظفوا الكمارك والمكوس ، وما يتجمع من ذلك يعطى
للحكام وموظفي الدولة على اختلاف اعمالهم كراتب شهري او سوي

اذا تأملنا في اركان هذه المدينة ، واجناس سكانها واعمالهم ، جدها واقعية عادية
نعم جميع المدن المعروفة اليوم ، فان الاحاس الخمسة كلها موجودة في كل مدينة منذ فجر
التاريخ الشري وإلى الآن ، ويكون مدينة اس العربي لا يندر شىء عن بقية المدن في العالم
الا سلوك اهلها الحسن وبعدهم عن الخرافات والمخوفات ، وهذه الواسطة يمكن تاليس
حياة جديده سمعة على الارض ، يسودها السلام ، ونشتر فيها الطمأنينة ، ويعوم امرادها
باعمالهم وواحانهم حين قام ، ونحن اذا اردنا اليوم حياة بشرية سعيدة لا نستطيع
وجودها الا عن طريق المحبة والتعاهم بين ابناء المدينة والوطن الواحد ، وذلك في بين سائر
امم العالم .

واذا عدنا مرة اخرى ستعصى اعمال سكان هذه المدينة ، بجدهم بعيدين عن الطمع

والخشع والمحاجة والكذب والافتاة ، بل بعدم كل فرد منهم ما لديه من الخدمة والقوى
لمادية والمعنوية في سبيل الآخرين ، وهذه هي الأمور الأساسية التي تشر العدل والسلام
والاطمئنان في العالم .

وأذا قلنا بين مدنية الفرائي ومدنية ابن العربي ، نرى العانة في كليهما اسعد
الشر ، وخلق شره صالحه تؤمن بالقيم الروحية ، والمثل العليا وسير نحو الهدف بقدم
ثبته ، ويقوم افرادها بواجباتهم ، الا اننا نلمح فروقا عظيمة في التعبير والهدف ، فالفرائي
يريد اسعاد الشر بطرقه الوحي والالهام ، وحل المدنية متمثلة سكان السماء ، وهذا لا
يستطع فرضه على الشر مهما دعوا من التقوى والصلاح ، اما ابن العربي ، فيريد اسعادهم
بجعلهم شرا حقيقيين ، يقومون بواجباتهم ويظفون حياتهم ، بمدن عن الأسابة واشتر
والوقفة وهذه وان كانت صعبة المبالا الا انها ليست مستحيلة .

وعندما ينتهي الفيلسوف من تقديم المدينة العاصلة ، واجناس سكانها واعمالهم
عود الى المدينة عبر العاصلة ، ايريا عالما أحر مليئا بانواع الشرور الاجتماعية ، ولا يعد كثيرا
عن عالما اليوم ان لم يفقه عالما شره وحسنه اشواطا بعيدة .

اما المدينة عبر العاصلة عند ابن العربي فتلخص اوصافها بقوله ، «ان المدينة غير
العاصلة يسير سواها لا بحسب القوى العاقلة ، بل بحسب القوى الوحشية والبهيمية الغارمة
بالشهوة والعصب » .

ومعنى ذلك ان سكان هذه المدينة لا يلتفتون الى وحي العقل ، ولا يهتمون بهمه
ورشده ، بل يتبعون هواهم الشريرة مطلقون الممان شهواتهم وهواهم العصبية ، هم وحوش
صارية بجسام شريرة لا أكثر ولا أقل ، وقد قسم الفيلسوف المجتمع عبر العاصلة الى الشرير
الى ست مدن ، وذلك بحسب نوع الشر الذي تخص به كل مدينة من هذه المدن ، وهي
١. المدينة الضرورية «وهي التي يحرص سكانها على اكتساب اسباب معيشتهم
الضرورية بكن وسيلة ، سواء كانت حلالا ام حراما » ويندو الشر في أعمال سكان هذه
المدينة لانهم لا يترقبون بين الخير والشر والحلال والحرام ، بل اسما يترجون بين هذا وذاك
فصلب حلالهم حراما وحيرهم شرا ، اما المدينة الضرورية عند الفارابي فليست كذلك بل
هي «المدينة التي تقتصر اهلها على الضروري من معاشهم ، ولا يعكرون الا في التعاون على

بل ذلك» وادّيا قائلين هذه ، وبين المدينة الضرورية عند اس اعدي بعد الشرح عند
الاحي يصب كد الموضوع لان اولئك الشر لا يعرفون بين الخير والشر ، س بموجب
يهما اما سكان مدنه الفارابي فليسوا كذلك كما رأيت

٢- المدينة الطماعه «وهي المدينة التي يحرم منها على كثير عددهم المادي حتى
بالطرق غير المشروعة ، او بالطرق الاثمة» التي من شأنها سلب اموال الناس ولاعتداء على
انبيهم الخاصة . والفارابي يسمي هذه المدينة بالمدينة «الدالة» وهي كناية عن مدينة
مراية لاهم لها الا جمع العني المادي ، وهو هدفهم الوحيد في الحياه ، ويتفق الفيلسوفان
تقريباً في هذا المعنى .

٣- المدينة المتسعة «وهي المدينة التي تطلق سكانها العبد لشهواتهم فلا يتمون
الا بالنعم والترف والتماذي في مختلف الشهوات الدنية» ويسمى الفارابي «مدينة الحسة
والشهوة» ويتساوى الفيلسوفان في تحديدها تقريباً ، وكلاهما يصيبان الهدف في لصيم .
٤- مدينة الكرامة ، «وهي التي تتأهل أهلها ان يكرموا بعضهم بعض ، وان يسمح
كل فرد بقية الافراد ما لديه من هات ومنهم» والفارابي يحددها نفس التحديد تقريباً ،
ويجيب الفيلسوفان من المدن غير الفاصلة لانهما مدينة انانية تحصر حيرها ومواهبها داحر
اسوارها دون ان تشارك بها بقية المدن المجاورة . ويسمى يرى افرادها تعهدوا على ان يكرموا
بعضهم ، بل انهم يتعهدون على ان يحقروا سكان بقية المدن ، ولذلك تكون مدينة شريرة ، وان
كانت فيها صفات صالحة .

٥- المدينة الطاعة او الطائفة «وهي التي لا هم لسكانها الا احصاء المدن البقية
واستعدادها» ويسمى الفارابي - بمدنه «العلم» ويعرفها «بالمدينة قصد أهلها ان
يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويصف ان «يكون هدفهم اللذة التي نالهم من العنة فقط»
ثم يسمي الفيلسوف في شرح اهداف الطغاة والطائين فكل منهم عانة سنية
خاصة تجعل طغيانه آلة او وسيلة للوصول اليها ، فمهم السامحون والقهيون ، واللصوص
المنصرون ، والمتعطرسون ، والافاكور ، واليك قوله «يختلف عراض ائصد ، فمهم من
بحون سمك السماء ، ومهم النهب واللب ، ومهم بنيد الاحرار والغصب عنهم ، ولا
تكمل لده الطاعة الا بالعلم ، ولذلك لا يريدون احرار حاجتهم انصورية الا بواسطة

القتال ، وذلك تفاديا ، وبمعهم يمدد العلة التي تجررها بواسطة الخيل والعش ، وغيره بمدد العلة التي تال بواسطة الحرب أكثر من التي تال بواسطة الخداع ، وبمعهم يقف عن عدوه وهو ماتم فلا يصله حتى يوظفه ، ويعطيه فرصة للدفاع عن نفسه والاشراك معه في اقبال . هؤلاء هم المعطرسون المتكايرون ، وبعض الناس يدعونهم اطلاقا صاعين ويجعلون بقية الناس اذالا وأرادوا حفيين .

هذاب بعله الطعاه المعطرسون ، وهو عمل اقرب الى الوحشية منه الى الانسانية ولا يستطيع ان يفوز ان الشر في العصور العابرة وحسب كانوا يجدون مثل هذه الاعمال البربرية ، لان الاسناد في كل العصور ، يميل الى الطعاه والعطرسه اذا كانت العرص مؤانته ، ويسعى كذلك حتى يفهم معنى الحياة فهما حقيقا ، ويعلم ان الدشعر يشاؤون في الحقوق والواجبات مهما كان نوعهم ، وايضا كانت بلادهم . ويتأكد ان لكل انسان حق الحرية المشروعة ، وحق الحياة ، ولا حق لاي اسان ان يسلبه حريته المشروعة وحياته ، وان كان بقوة قوة ، والى الآن لم يفهم دول الارض قانون الحياة المثلي لايها ترى القهر المتجبر وحده صاحب الحق في ابرام القرارات واستماد الامم ، وسط السطان على اللاد الصغيرة التي يتمتع اهلها بحريتهم وحياتهم ، ويصيف الفيلسوف «ان الامم عندما تفهم معنى الانسانية ، وكرامة الأرومة البشرية . عندئذ تطلع سيوفها ماحل وفيها آلات للحرث والعمل»

٦- المدينة الموصوية «وهي التي يملك سكانها كل بحسب هواه مطلقا ايمان بشهواته» وسميها الفيلسوف ايضا «المدينة الحرة» لان سكانها لهم احرية في حكم شئ . تفصو انه موسوم ، ويحدد اها الفارابي بحسب انجديد ، الا ان فيلسوفا يعود الى صفات سكانها واهدافهم واعمالهم فعطياها حتما من الوصف الدقيق يقول «لما كانت المدينة الحرة ليس فيها كبير او صغير ، بل يملك كل اسان بحسب رغبته ، كان من الضروري ان يسيط على موس سكانها العصب والشهوة» وتنتشر بينهم الرذيلة وحسب سلك الدماء ، وهكذا نجد الشعوب الموحشة ، فقد هذه الشعوب تعهد السوء ادارة الت وسكانه ، من حيث الطعام والكسوة ، واما الرجال فلا يعرفون غير الصد والحرب واللب والهب»

هذه هي اهم العادات السوء المشهورة في المدينة الموصوية ، وهي تنطوي في الشر

وانعوا به كثير من جمع المدعي الفاضل التي عددها الفسوف ١٥٠ اسماء بعض فكله من العالمى واصاف اليها بعض ما عر له من افكار جديدة ، لان ابن العربي كان مطلع على الفلسفة العربية اطلاقا واسما ، فلا عرو ادا اسعد بالقرائى في بعض مباحثه هذه ، ونحن اذ اراجعنا نعاليم فلسوف هذا الصنف وقائلها ستم ابقار بي وجد شابه بين فكر بهما ، بن بحث افسوف البرائى يعتمد كثيرا على ربه الفيلسوف العربى ، في المدعى الفاضل ، اما في المدة الفاضلة فانه يحلله كما علمنا سابقا ، لان الفسوف العربى تطلب مدينة فاضله مرهه من الاطماع الشرية ، بعدة عن كس شىء بشرى حائرة على صعدت مثابة لا تستطيع وجودها في هذه الارض ، فهي مدنة حبالية بالمعنى لصحيح ما ابن العربي فلا تطلب ذلك من برما مدنة فاضلة واقية ، بحور صفات كاملة ، الا ابي نمكة ولدت يحتم بحته هذا بقوله «ان المدينة الفاضلة لا يحلو من بعض بس الاشرار الصالحين الا اهم قليلو العدد ، ولا عرو فان الرع الجند لا يمكن ان يحلو من الروس والاعشب والاشوا» ومن هذه المدنة يمكن وجودها لاه بحور صفات واقية ، وتصف بالمكايات شرية ، ونحن سلك لا نحاول عبط حق فلسوف العربى الكبير ، فانه ابو الفكرة وامها الا انه جمع الى انصوفية المنتشرة في عصره ، لذلك جاءت «حوث في المدينة الفاضلة» حاملة الطابع الصوفى الذى يكثر في الفلسفة الربانية ولا سبب في عهده

(٦)

الملك وسكان المدينة الشرية

لكى تتألف مدنة شرية فاضلة يجب ان يكون هناك قوة تستطيع ان تعبط وحفظ وهذه القوة يجب ان ترتكز على دعائم قوية بعضها من حقوق «فاقوه» عند الفلاسفة هي «الملك» والدعائم التي يدعها ، هي سائر اعضاء الدولة الثاقين ، ولكن عمده وواحده ، فاذا قام كل فرد من هؤلاء الافراد برأجه ، واجز عمله ، باخلاص وامانة وكفاءة ، كانت دعائم تلك الدولة قوية ، لا تقهر ولا تزعزع ، واما اذا كانت ضعيفة متمسكة ، تفصل كل

و من هؤلاء الاول مصحة الشخص على الفصله العامه ، حيث ه بالاجراء عاجلا لا
 آجلا ولا ممد د، صرت عوصى اظاما سبه ، انصموا على بعضه حيث نسب
 الحيه ي اعبوت ، وعدم الامانة الى موظفي الدولة كارهه وضعه هم ، فمثل هذه دولة
 لا يمكن ان تعيش طويلا ، فان كانت مملأ الدنيا حيوش و الح ، فاسطها و الاجواء
 صوبه اجونة و طائر ي . وقد شعر فلانعه بهذه العاطه الخساسة ، لذلك جاءه و يصحون
 رب الدول ، الامانه والصدق والاحلاص ، و يحرسون موظفي حكل دولة على اكمال
 واحترامهم ، وتفصيل امصحه لخدمه على مصالحهم الشخصيه ، ووصفوا لنا ملك ، وموظفي
 الدولة على اختلاف انواعهم و مراتهم واعمالهم .

ملك ، وهو رئيس الدولة الاعلى ، وفائد جوشها ومعظم جمع حيواناتها و مرافقها ،
 شخصه عديسه . يجب ان تحتي باوصاف الاساء والعلاسمه والتدريس ، هذا ما يريد
 افلاطون في كل ملك من الملوك الا ان افلاطون تطرف بمطاليه وراح حيث لا يمكن
 ان توجد الاوصاف التي ذكرها في اي عصر وفي اي مصر ، الملك بعلمه بهذا القصد ،
 لا يمكن ان يوال يؤس الدوله ، وشعاء النوع البشري ، ما لم يملك العلامه او
 يتدرب للملوك واحكام فلسفه صحيحه ، في ما لم تحدد القوتال البسيه والفسفيه في
 شخص واحد ، ان يحاد تفوير انسانه والفلسفه ، ان لم تكن مستحيله فهي صعبه
 جدا ولا يمكن وجوده الا في ملوك قليلين في العالم ، فيكفي الملك ان يكون حكيما
 و صوابا و حده بؤمه التسدد في قلب الناس ، وهذا التسلط يجب ان يكون سلطه حكمه
 لكن تسلط غير الحكيم لا يمكن دوائه ميمما كان يوما و لاسا ، وذهب افلاطون في وصف
 عيسوف الخفيفي او الخري الملك الفدسوف ، ان الصلوف ملك عقوق ، ان
 عيسوف الخفيفي يجب ان يكون محبا للحصه ، وراعه وفاد ، وانه قد كان يوجد داب
 و معه يتكذب و يصبو ، فالأى احترام اللداب الخسده ، غير مكتر بقال شديد
 انداعه ، هذا في الخفاء شجاعا اتمم الموت ، بعيدا عن لباد والعرفه
 و بكه ، وحب احسا ، بكو ، سامي المناد ، حر الفكر ، قوي الخدس ، عادلا ، دمت
 اعداع سرح ، حر و لادكه و لحافه ، محبا لجمال ، ذا فطره موسعه ، بؤمه مسعه "

الجمهورية ص ٤٧٣

(2) 488 489 VI d, 10

أكثر من هذه الصفات يمكن وجودها في معظم الملوك إلا أن النقية من لم تكن مستحيلة فهي بحكم المستحيلة ، وهي حرية من صفات الزهد والعبادة والقدسية ، ولا سيما قوله « يجب أن يكون ميالا إلى احتقاد اللذات الجسدية ، غير مكثرا بالمال ، شديد انقباضه راعدا في الحياة » أما نحن فإدنا إلى تاريخ الملوك فلا نعدم وجود بعض الموروثين بهذه الصفات ، ولكنهم أقل من القليل جدا ، بالنسبة إلى بقية ملوك التاريخ

هذا ما يطله افلاطون من الملك ، أما فيلسوفنا الفارابي فيذهب إلى أن من ذلك فإنه يطلب وجود صفات الأسياء الصالحين في الملك ، وذلك رأيه يقول « أن الرئيس الحقيقي هو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها ، ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلا ، بل هو فوق الجميع وليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيسا لأن للرئاسة صفات ، لا وجود لها في كل شخص ، وإنما يكون الرئيس إنسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلا ومعقولا بالعمل ، ويكون القوة المحبلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة على البقطة ، أو في وقت اليوم ، أن تغلب الخريجات عن العقل الفعيل ، فالأسباب الذي حل فيه العقل الفعال هو الذي يصلح للرئاسة فيمض عنه ما يمض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيما ، وفيلسوفيا ، مأمورا بما سيكون ويجزأ بما هو الأب ، ويكون في أكمل مراتب الأسايه وفي أعلى درجات السعادة ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة عليه على جودة القول والحيل ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات بده لِمَا مباشرة الأعمال » (١)

فأنت ترى أن هذه الصفات هي أسمى جدا من الصفات التي قدمها افلاطون ، ولا سيما وجوب حباة الملك قوة « أن تغلب الخريجات من العمل الفعال » وأن « يمض من الله على العقل الفعال » ولا يستطيع التعليق على هذا بل لا حاجة للتدقيق لأن الامتثال مهم ، كان فيسوف وحكيما هو إنسان مثل بقية الرجال الحكماء ، ولا يمتدحهم إلا بحبش وسبطانه أو سرشه وتاجه وصولجانه .

نعود الآن إلى فيلسوفنا السرياني ليرى رأيه في الملك ، وسنستعرض ذلك حكم استعراضا أي الفيلسوفين ، اليوناني والعربي

(١) إراء أهل الفلسفة الفاضلة من ٨٢ ٨٥

من أن مشرح له 'عمسوف السرياني صعدت (ملكة) عمس أنواع أعمال الملوك
 في قسمين حكيم وهو مثل الحقيقي، وجاهل، وهو الملك المرف، أو عاد وغير عدد
 ويك كلامه 'ال' نوع أعمال الملوك قسمان 'الأول كامل، وهو عمس الملك الحقيقي،
 'الثاني ناقص، وهو عمس الملك الطوعية الخائر. ولعمل كل منهما هدف خاص فإن هدف
 الملك الحقيقي، 'عناية شعب، واث الثمام، وإسعاد الناس سبحانه رعدة، وهدف الملك
 'تدعية الخائر، 'استعداد الشعب، واث القوي، وإشقاء الناس، والملك الحقيقي يحب
 لعدته، ويحب جميع أفراد الشعب كأصدقائه، ولا يعي شؤونه إلا بقدر حاجته،
 ويشتر في ملكه جميع أنواع الفضائل، أما الملك الطاعية الخائر، فإنه يحب الخور والظلم
 ويحب أفراد الشعب عيده أو أعداءه، ويستغرق في شؤونه، ويشتر في ملكه الخوف
 ولصق والخصم، والشر، والنصوصية والعشر والكبرياء، والهرل، والمينة وما إليها
 هذا هو الفرق بين أعمال الملك الحقيقي العادل، والملك الطاعية الظلم وجد في
 لتاريخ، أمثالا كثيرة لكلا النوعين، وهما نوعان واقعيان حقيقة، وبعد أن يعبر كلا من
 عمال هذين أسوعين، يعود إلى الملك الحقيقي، ويصيا صفاته الخاصة التي تجعل منه ما كان
 حب، يملك 'القيادة على قلوب أنه شمه قل أن يسود رقابهم، واليك كلامه 'لمثل
 الحقيقي سع صعدت ضرورة، 'الأولى - الأوبة لأن الملك يجب أن يعدم أو أراد شمه كما
 يعدم أولاده، وبذلك يحور على كرامه أصل، 'الثانية - اتساع الفكر، وهذا يتول من
 كنت نصب والحد من الشهوة، 'الثالثة - الإدارة الصالحة، وهذه يكسب من سمة عمله
 و ثمن أفكاره وكثره تجديده، وإطلاعه الواسع على أعمال الملوك الآيين، 'الرابعة - الحكمة
 وهذه تأتي من قوة بعض وإراده، 'الخامسة - اثاب امام الشدائد والصفت، 'سادسة
 كبرة حتى والاموار لأن المحتاح يكون على الاعلى ظلالا الساعه كثره مؤيد، وير
 لمحتصين والمناصدين الأمان، 'وحلاصة القول أن الملك الحقيقي هو الذي يكون كالطبيب
 معذرة أسهم شمه وذلك بواسطة عاداته التي بها يستطيع شفاء نفوسهم من شرورها
 أن هذه الصفات ضرورية للملوك في كل عصر ومصر لكي يكون أفعالهم ناجحة
 ويملكهم دمه صعد في طريق السؤدد والكمال، وإذا فائضاها تنالهم الفسوفين ساعين
 بجدهم سوفهما واقعية وصلاحي، فما يرى هاك ملكا فيلسوفا ساديسا، يرى ها ملكا

عز لا حقيق ، وبعد الفارابي يحاول ان يجعل الملك راها في الامور سم يوجب ب
عربي ان يكون اامال كيم وعنى واسع ، وحقته في ذلك ، ان الملك القديس اما ، شق
على شمه كثرة الصرائف حتى يعجز حق وعاشا يكون طامد بسن و اشرار مواف
اناء دعه

ثم سم الفيلسوف وحدا ، فردا برأه ، كانه شخص معزل عن برعه ، فس
بحرجه الى نادهم ومساعدتهم : ما ترى ان العربي يقول انه يجب ان يكون كثير
المؤندين مختصين ، والمعاصدين الاماء ، واحمل صفة يظنها هذا الفيلسوف في ملكه هي
يكون طيبا نفسيا يستطيع معالجة امراض رعيته وشعابه ، وهكذا يجب ان يكون الملوك
والرؤساء

واذا عد مره اخرى الى الملك الثلاثة ، فمهم كفيه ملكهم ، وسفخص سياستهم
بعد افلاطون يريد جمهوريه لا ملكه يكون حاكمها او نفسه فيلسوف وذلك يرد
احصاع اسياسة لتعسفة ، ويرى الفارابي بردها ملكه حتم مع حوب رشن وحد هو الملك
الذي يستقي تعاليمه عن العقل الفعال وحجة الاول ، سقيده الامور في الفلاسفة بان
ذلك هو الواسطة الوحيدة لاسعاد الشعب بواسطة العدالة مستمدة من انفسه وحجة
الثاني ، رئاسة ملك واحد بسعد ، فالبس من العقل الفعال بان العقل الفعال يستصير
سور الله مباشرة ، ومن كان كذلك يوفر للشعب سعادته تحت ظل العدالة ، واذا تأمد قليلا
هذين الملكين بعدهما سواسية ، الا ان حكمهما يختلف اختلاف تام من الفيلسوفين
ولكن الملك الذي اراده ان يعنى ، فهو وان كان يجب ان يحا صعب علية ، لا انا
صواب ملكه حكمة ، بسند السلطة من مؤهلاته الخاصة ومن مؤهليه اسباب يجب
يكونوا عيونا واداء له ، ومنع شيء وانصرفت اني صمها فيلسوف ملكه هي «لاوه»
بمسده الى رعية الصعاب انما يله ، كاحصاع الفكر ، والاداره الصالحة والحكمة والاشجاعة
والثأيد من الشعب ، واحرا بان يكون طيبا ، يستطيعه شعبه العقل للاحصاء في شعبه
وهذا صحت كثيرا عن الملكين السابقين ، فملك افلاطون او نيس جمهوريه سم طري
منطرف ، وملك فارابي انوق اعطي ، صهره السلطة كلها في شخصه ، فملك من اعربي
سم سموفر طي صريح ، لانه من الشعب وله ، دليل كونه ان له وطوب لاهراضه سم سم

والأحماصه وسند في تأسده سلطته على أفراد الشعب المؤيدون المخلصين ، وهذه هي
الحكمة في دسوف عاشر في عهد ملوك المعول . وسند ادعهم ، بأن يقدم له دسوف من
الملكة دسوف طلة الحقة ، ولا يرض ان كانا ساسا او فلسوفا قدم له ملكا دسوف طلا
بالمعنى الصحيح مثل ملك ابن العربي

وتجني دسوف اصيه ابن العربي ، في اساده سلطة ملكه الى كل فرد من أفراد
الشعب على اختلاف اوضاعه ودرجته ومهته ، فلا يدع صفا من اصناف الناس ، الا وله
موضع محرم فعلا في ملكه . فعد ان يقدم لنا صفات الملك ، كما أسأنا بعين صراحة ان
الملك يعتمد في اداره هذه اموره الى كل فرد من أفراد شعبه ، الذين يؤلفون اعضاء كاملة
لجسم المملكة الكامل ، فان هذا الجسم الكبير منها كل عظيم ، فانه بحاجة الى عصر عصو
فه لكي يسير سير حسا صفا ، واليك تقطيعه ، « كما ان الطعنه بحاجة ماسة الى كمال
عناصرها الاربعه ، كذلك الملك والمملكة بحاجة الى عناصر الشعب الاربعه ، الاول عصر
الحكماء ، ولادباء ، وعشر عس والحكام . والثبات والاطباء ، والمهندسين والعلميين ،
والفصحاء والشعراء ، وهؤلاء يقومون في المملكة او المدينة مقام الماء في الطبيعة

ثاني عصر المحاربين ، كالاطال . والمحاربين ، والفرسان ، والاشعة ، وبقية
صاف الجود . وهؤلاء يمثلون في المملكة النار في الطبيعة

الثالث عصر الصانع والتجار ، وهؤلاء هم الدس يصدرون ما يبيعون عن
الاستهلاك يبعون الى الخارج ، ويجلبون من الخارج ما يحتاج اليه مدبتهم ، وهم يمثلون في
المملكة الهواء في الطبيعة .

الرابع عصر المزارعين وانفلاحين ، والاكابر والكراميين وحراس الكروم
ورعاة المواشي ، وهؤلاء يقومون في المملكة مقام الارض في الطبيعة »

انك تجد في هذا الجسم دسوف فراطية عرصة ، لاجتياح الملك والمملكة الى كل
عصر من عناصر الشعب ، لكي تكون المملكة سائرة سيرها الطبيعي ، بنظام واسع وتقدم
كما تحتاج الطعنه الى هذه العناصر الاربعه لكي تكون كاملة وقاطنة للحياه ، فاذا عذمت
بمملكة اي عصر او بعض العصور من عناصرها الاربعه يعطل سيرها ولا يستطيع البقاء
كما اذا عذمت احد عناصر بناء من الطعنه تعذب منها الحياه حالا

ام سكان المملكة العاصلة ، او المدينة العاصلة ، او المدينة الطيبة ، عند فسوقها فانهم يحتفلون ، باداءاتهم وأحلافهم ، ومدار كهف ، ولا بد ان يكون بين الصالحين اكثر طاعون ايضا ، كما لا نعدم الخطية من روائ وعشمة عريث واشواك . فداء مرة اخرى يستعرض كل عصر من عناصر الشر وينطيه حقه من الحياة سواء كان حيا أو شرا بالنسبة الى خلقه وعقلته ، ويرشد الملك او الحكومة ان تلك مع الجميع بالنسبة الى نعمهم او صرهم ، وذلك لا يظلم احدا ، ولا يحسن حق احد ، ولا تحايي ، ولا يكون فيها كبير او صغير ، الا بالنسبة الى نفعه العام او صرهم العام والبك تعلمه

« ان الشر حممه احاس بالنسبة الى اعمالهم الصالحة او الطالحة ، وهي

الاول الصالحون او الخيرون ، الذين هم طيعتهم صالحون خيرون ، وخيرهم او نعمهم يعم الآخرين ، ومثل هؤلاء يجب ان يحصهم الملك باكرام عظيم ، ويأتمهم رئاسة الآخرين وادارتهم .

الثاني . الصالحون او الخيرون . الذين هم طيعتهم صالحون او خيرون ، الا ان خيرهم او نعمهم لا يبعد الآخرين . وهؤلاء يجب ان يحترموا فقط ، ولكن لا يجب ان يترأسوا على آخرين

الثالث : الذين ليسوا طيعتهم لا صالحين ولا طالحين . ومثل هؤلاء يجب ان يتركوا يعيشو سلام ، ويحملوا على ان يصيروا صالحين .

الرابع . الذين هم طيعتهم اشرار ، ولكن شرهم لا يصل الى الآخرين . وهؤلاء يجب ان يحتقروا ، ويحملوا على ان يتركوا الشر ويعملوا الخير

الخامس . من كانوا طيعتهم اشرارا . وشرهم يصل الى الآخرين ، وهؤلاء يجب ان يعاقبوا بشدة ، ويحصد شوكتهم ، ويجب ان يسحقوا ، ثم يكلوا بالسلاسل ، وذا لم يصحوا يجب ان يموتوا او يندوا ، وان لم يبرعوا مطلقا يجب ان يندوا .

هذه هي اجناس الشر الخمسة ، وسجدها في كل عصر ومصر ، وفيسوقا بعلم الممالك والحكومات ان تعرفهم وتعطي لكل ذي حق حقه ، كما يجب عليها ان تعاقب كل عزم حسب حرمه ، وبهذه الوسيلة نال الحياة التقدم والازدهار

احتفاظ الملك بمملكته

ان حفظ المملكة واردهاها نطلب حكمة وحكمة ، ومعرفته واسعة في بصريف الامور ، سواء في الداخلى او في الخارج ، فالملك الحكيم هو الذي يعرف كيف يحتفظ بمملكته ، ويؤسس له عرشا في القلوب ، قل ان يؤسس عرشه في القصور المحصنة او في المدن القوية . ولا يجد الملائمة يصون بهذه الناحية الهامة ، يسا لم يعمل عنها فليوفا . وكيف نعم وهو الذي عشر الملوك مدة طويلة ، وهو ذاك الطبيب والفيلسوف الذي احترمه ملوك زمانه . من المعول ، وجله الامراء من سائر الامم التي كانت تعلى في هذا الشرق كالمجرى في عهده ، وعد اعداد من احتشاره الطويل دروساً قيمة في هذا الموضوع ، فسطرها في كتب السياسة دحراً للاجيال القادمة . يقول في هذا الصدد . « ان الملك الحقيقي لا يجب ان يهتم بشكايات المظلومين . ولا يصدق سماعات الوشاة بدون برهان مقنع . ويجب عليه ان يظهر السل من النصوص وقطاع الطرق ، ويحترم افراد الجيش والمحاربين ، ويجلس الملائمة وغيرهم من العقلاء ، ويحد من الاسرسل في شهوته الخاصة ، ولا ينتظر ان تقدم له الهدايا والمعدنا بدون حق من رعاياه . وكما يجب عليه ان يفكر دائماً كيف يحتفظ بمملكته . ويقهر اعداءه . لان المملكة تصان بحكمة الملك اكثر مما تصان بقوة ملايين من المحاربين الاقوياء » .

هذه هي الشروط الاولى التي يقدمها الفيلسوف للملك لصيانته مملكته . والاحاطات سلطته . وهو يحذر كل التحذير من اعداده . فاذا اسرسل الملك ذلك ان ملكه الى امر عاجلاً . ويقول « والا اذا عاش مسرلاً شهوانه ، ياكل ويشرب وتعم ويقول في نفسه ، اذا كتب اعظم نصي من اطياب الحياه ، واحد من رعايتي وشهواني ، فما العنكة من ملكت ان ملكه يرأسها مثل هذا الملك ، ترعزع اسسها عاجلاً ، وروى معاملها . ويؤوس امر الملك الى ان يمته كل واحد في ملكه وتسمى نهايه المصعنة »

هذا ما يجب ان يعمل الملك بالنسبة الى ابناء رعيته عامه ، ونالسة الى اعداءه

بلاده ، وولس له في حياته خاصة ، لما نالسه إلى اخصائه ، ه ه مشوره ، ههده روس
 حري يهدهم ، عيلسوف ، هالك ما يعون . «لا يحب ان يكتم الملك امره لكن
 واحد حتى ولا لاهضائه واهل بيته بل لغير قتل من 'حكما' يدس تجمر بهم لشهوه .
 ولا يدع عدوه يسمو هو مرمع ان يعمل . لئلا يتحد عدوه فيحجم عن حظه المرسومة
 ولا بهم رسائل الجواسيس إلى بلاد أعدائه ، ههه 'لا حذر سرا من كل مكان بواسطة
 ولا سيما ما سمعوه من افواه العبد والصنف والجهال' تدس في بلاد أعدوه ومثل هؤلاء
 يحب ان يقدم لهم العطايا لئلا يستدراجهم إلى افسد الاسرار . واعطاه الخياط
 العسكرية التي في حوزة معرفهم . » يحب على الملك الاحتياط بكسب عدو استطاعه وان
 كل ولا بد من الحرب ، فيجب ان يقارن قوته بقوة عدوه ، هه استطاع اللعب عليه وهه
 جيشه ، ياشر الحرب بعد رسم الحفظ المصوطة ، ولا يستعصي عدوه بالجرية او بعيرها ،
 ولا عصى على اموك ان يتحاطوا برسائل مطبوعة لا تخلو من الخدعة وما اليه ، ولكنه
 عار على الملوك بكث اليهود او احتقار الانبياء »

وللحرب ايضا اصول عد فلسوفا ، ههو يحذر الملك من التعرض للاخطار في مثل
 هذه العروف ، فيقول لا يحب ان يرسل الملك إلى الحرب شخصه . و ه صطر في ذلك
 يجب ان يكون محميا هرق محلبة قوية من جيشه . يمسد على حبه واحلاص له . لئلا يرح
 نفسه بين عدوين ، عدو حفي قرب . وعدو ظاهر بعيد ، والا عرض نفسه لاعظم لخطار
 ويجب ان يكون قائد جيشه . رجلا عاقلا محكما محلصا . هه تمرس بحروب كثيرة ، وقال
 «طحششت ملك العرس الحكيم . المعروف سدي لاسدي الطويلة» لا يجب استعمال
 الدبوس ' في الحرب ما دامت 'حصا كفه لذلك . ولا يجب استعمال سيف مارل
 الدبوس كاي' وبعد الانتصار . لا يجب قتل احد المسلمين انذير الفوا السلاح . ان
 يجب ان يؤخذوا اسرى ' واحيانا يمكن اقتداء الاسرى بالذهب او بالتبادل بحسب رعة
 الملكين المتحاربين ' واحيانا يقتدى اسرى كثير من سائر وحده

هه اهم الامور الخاصة بالملك لحفظ مملكته في جميع لواحق . هه فكره انقيسوف
 العام في عجائله ههه هي واضحة ظاهرة ' يستطيع من يرعى في مثل هذه المواضع مقالته
 (١) تدس في عهده من عطفه وفي سبب عطفه من ملوكه . ههيم يملك وكان من الات الحرب عند الامم

مع معالم رقة الملاسة ، لذلك يكفي بما ذكرنا في هذا الموضوع مع المقالة بكوني
المسوفين افلاطون والفارابي



محمدي المطران بولس بكنا

يتاييع المعرفة

عند ابن سينا (٩٨٥ - ١٠٣٧)

كُتبت سنة ١٩٥٢

نشرت في مجلة المجمع العلمي العربي - دمشق

١ يناير ١٩٥٨ ص ٢١٢ - ٢٢٧

محمدي المظفران بولس بعباء

باب سبع المعرفة

عند ابن سينا (٩٨٥ - ١٠٣٧)

جاء ابن سينا إلى الحياة ونفسه ظمأ فأنزل وحراً مديب ورأى يسبح الصافي نساب
مترنمة جدى فاقبل مشرب منها مكثراً ثم عه ولكن هذه العس لم يرو من كل هذه
الياسع العبد به راحت تصب برأحها من العبد المأخى بالأكف كاه آية من الصحراء
القاحلة ولا عرو فالعوس الكثرة لا يصحها شيء. فقل والقلوب العطية لا ترويه كن أموه
الحياة. وكما كانت شغفه لا ترويه من لدادات الدنيا وهذه لا تشع من متع الحياة كدبت
كان عقده المتألق يريد الاحاطة بكل بواع المعرفة. فرأياه يحوم فوق ربصها كما تحوم
الحلة الطمأى فوق الزهور فيرشفها رشقات عمارات وسكب كل ذلك في حبيته
العظمى ولما تمتلئ.

إذا تأملنا المعرفة عند ابن سينا، جدها بحر واسعاً وحوله الانهار تصب فيه الماء صب
فيجرها إليه ولا يمتري، فعدة جمعت معارف الاوائل والمتأخرين، وفي بحر هذه سجد كل
العلاسه والتكلمين، كيف لا ولديه خلاصة الخلاصات من علوم اليونان، وحكمة الهند
وفارس، وجمعية السريان، وفصاحة العرب، وحضارة الرومان وكأني به وضع كل هذه المعارف
في بودقة واحدة كبرى، فصرها وأعد منها دوماً صافياً مثل اللبن، هو دواء بعينه الكثرة
وعصارة قلبه المبقرى

حق ابن سينا ليكور ذاك حكمة بالغة ومعرفة متأقفة، وقد يوصل إلى شيء من المحصول
عنى والفلسفي، وما يؤسف له، تقصيره في العوض إلى أعماق هذه اللوع إلى سوع
لاص الكامن في قرارة العافله، واستخراج روائع الحفرة الخفية. كما أنه لم يمس كثيراً
البحث العميق في مذاهب علامه الكبار، بل اكتفى بشروحها الطحلة وهي من محصول
معلقين ولشراح سلفين وذلك لاهرافه إلى امور من شأنها احتمال حدود الحكمة
واضحة. ثم المعرفة، ونحن وإن كنا لا نستطيع ان نجد له أى ابتكار فكري أو مذهب
فلسفي خاص شأن العلاسه الحقيقيين، إلا أننا نعجب بعمه ادراكه ووصله إلى سائح

حاسمه حفظها له التاريخ العكري بمداد التحفة والاكثار ، الامر الذي لا ينوص الى الا
الافداد من المتعين .

اعجب المشاركة معلمة ارسطو مد تعميمه ، وراحوا ياولو بها من جميع الواحي
درسا وتحققا ، وشرحا وتعليفا ، بل راح كثيرون مهم على مواله يسجون ، وفي حمله يحطون ،
ومن سحره يعرفون ، وباراته وامكرو يعيدون ، وكابي بهم اسرهم عقريه المعلم الاول ، فلم
يحيدوا عنها دمة او يسرى ، الا ما كان لديهم مناهضا ولحقهم مناهضا ، وقد صرح مناهضته
كثيرون مهم ولا سيما الفيلسوف اس كيبا في محوثة النعية (١) . اما هيلسونا فلم يكن الا
احد هؤلاء الفلاسفة ، وقد سح على موال ارسطو في مادته واصوله ، وسار معه جبا الى
جيب الا في ما كان مخالفا للوحي والتربيل ، وكابي به حاول احصاع ارسطو وفلسفته لغاياته
واهدها ، وهذه هي متبي العقريه عد اس سيبا ولكننا نلاحظ ان الشيخ الرئيس بعد بانه
على اسس ارسطو انتهى به المطاف الى مذهب افلاطون والافلاطونية الجديدة دون قصد
منه ولذلك ثلاثة اسباب :-

١- استقاؤه فلسفة ارسطو مبروجة بهاتين الفلسفتين امترجتا ذلك انان القرن
السابع يوم اشعلت مدرسة قسرين الفلسفية بمادى المعلم الاول فشرتها بمادى يوحنا
فيلوفوبوس وافلاطون والافلاطونية الجديدة (٢) .

٢- تشره بالافكار الفلسفية القديم التي شأت في الشرق ، ولا سيما الهد وفارس
وهذه تتمق احيانا مع مادى الفلسفتين المشار اليهما .

٣- محاولته تسخير الفلسفة المشائية ذاتها لمادته الدبية كما فعل من قبله استاده
الفارابي في الجمع بين الحكيمين (٣)

واما بصريحه في مناهضه بعض اراء ارسطو ومدرسته (٤) وذلك طبعي في فيلسوف مثله اد
ليس من الممكن ان يستسلم في جميع اراته ولديه الدين والوحي والمثل الشرقة المعروفة
باهيك عن ان هذه هي حلة الجبروت والكبرياء في هذا العقري ، فقد است عسه العظيمة ان

(١) من كيبا في محوثة النعية وعلم النفس باب ٤ الباب ٢

(٢) تلؤلؤ المنثور ص ١٥٦

(٣) الجمع بين الحكيمين ص ٥

(٤) النماء الفري ٥ المقالة ٢ الفصل ٢ طعة طهران ١٣٠٢

صهر حصولها المطلق للمعلم الأول ، وأرادت التظاهر بحديثه طمعا في حصد حكر اسمها
وصون عصمتها . وقد رأت ابن سبأ صالح في أطراف سوعه غير مرة^(١)

أما الذين درسوا كتبه وفالطوها بمستوح المعلم الأول ، هذروا أنه كان مثليا
صريحا ، وهذا ابن العربي الذي أعجب به أكثر من أعجابه جميع الفلاسفة الشرعيين يؤيد
ذلك فصرح (ابن سبأ لما أحد ورثه أرسطوطاليس (فلسفته) لم يردها حمسا لكن احتكر
من خمسين ورقة)^(٢) وناهيك عن كابر الحزبي تعمق في درس المعلمين أرسطو
والشيخ الرئيس وأصدر هذا التقرير الصريح الأمر الذي لا يدع مجالا للشك في أن ابن
سبأ كان أرسطوطاليسيا في جميع دراساته الفلسفية
ومع هذا نجد إعادة معرفة ابن سبأ إلى تلميذها الأصلية ليست من أهيات الهبات
بل هي بحارة كبرى.

(١)

إذا تسمنا مطلق ابن سبأ من الله إلى بانه ، لا يجده الا مطلق أرسطو عليه الا ان
ابن سبأ لم يستفه من يسوعه الاصيل بل تلقاه من كؤوس غير كؤوس أرسطو . ومع ذلك
حفظت فيه الصفات الأصلية التي ناقظها المترجمون والشرائح جلا بعد جيل
هذا مطلق ابن سبأ بين أندسا وهذه تفاصيله وفي امكاننا استعراض بعضها للوصول
إلى يسوعه الحقيقي والسواقي التي جرت فيها مباحه حتى وصلت إلى حية الشيخ الرئيس
المعلم الشرعي عند ابن سبأ ناقص محدود ولذلك هو بحاجة إلى موجه أمين بقوده
إلى الحق^(٣) والمطلق هو ذلك الموجه هدونه لا يقطع معرفة الطريق إلى الحق ولا
أوصول إلى الهدى . والمطلق يتعل بالعمل الشرعي من المعلوم إلى المجهول^(٤) ويعتد
ابن سبأ أن كل إنسان بحاجة ماسة إلى المطلق إلا الأسماء المؤندين بالوحي الإلهي^(٥)

(١) ابن أبي عمير عو ، الاساء ، اهدرة ١٨٨٢ ج ٢ ص ٢ وفيه أيضا ص ٢

(٢) ابن العربي تاريخ الدول السرياني ص ٢١٩

(٣) حي ير يظن طمعه لدى ص ٣

(٤) انطاة ص ٦

(٥) مطلق المشروطين ص ٧

وهذا رأي ابن العربي المعقول عن أرسطو (١).

وأهم التفاصيل التي نرى بها أن سيا في منطقته بعد المقدمات لعمومه هي أحد
والخمس والفصل والأمور المحدودة السلطة والمركبة والرسوخ والاعتدالات
والحد والذات والحد والمالية والتركيب وشرائط الوجود والمالية ومفهوم الذات ووجود
الذات (٢).

وإذا تأملنا هذه التفاصيل وشرورها وأعدادها، نجد أنها حسب طريقة افارابي
وأصول منطقته - وتتفق معها تمام الاتفاق - فيكون أن سيا والحالة هذه تعتمد الفارابي في
المصق كما هو تأميد في فهم ما وراء الطبيعة.

وأما تنقل طريقة افارابي إلى أن سيا بشكل بواسطة (التعليق الثاني) وقد استمد
الفارابي من مؤلفات الفلاسفة الذين سبقوه مدة قبله وقد حدث حاجي خليفة في كشف
الغريب أن الفارابي جمع أكثر أجم الفلسفة التي عملت في عصر المأمون وجعل منها ترجمة
منحصرة بحرية مبدية مطابقة لما عليه الحكمة - ومن كتابه «التعليق الثاني» بذلك لقب به
«المعلم الثاني» ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في حراة المصور حتى
أطلع عليه ابن سيا واختر منه كتاب «الشفاء» (٣).

وقد طعن البعض في قول حاجي خليفة هذا بصورة حتمية ولكن مهما كان الأمر
فانه قول حقيقي مسلم به لأن «الشفاء» هو بحق ملخص «التعليق الثاني» هذا من جهة
ومن جهة ثانية أن ابن سيا لا يضر بالفصل لأي فلسوف ما عدا افارابي الأمر الذي يدل
على حفظه لأجمل المعلم الثاني.

أما افارابي فما عدا باقي العلوم الفلسفية على ما كان ابن حنبل (٤) وكان هذا على
مذهب زنديط فانه لخص جميع الترجمات الفلسفية التي جمعها ريسستو إلى لغة به
وتعليقه متمشياً لأرسطو - لكنه وهذه شروحه لكاتب أرسطو المنظمة يؤيد ذلك (٥) ولا يشك
أن هذه الشروحه وحيها وصلت إلى سيا فاستقى منها منطقته

(١) كتاب الواحد في المنطق - ص ٢٦ (٢) مطبوع في المطبعه المؤيد القاهره - ١٩١٠ ص ٣٦-٣٧

(٣) كتاب الظنون طبعه ليرج ١٨٣٥ ج ٢ ص ٩٨-٩٩

(٤) تاريخ الحكماء ليعطى طبعه ليرج ١٨٣٥ ص ٢٢٧ والتسويدي ألفه والأشرفي طبعه لمن ١٨٩٧

(٥) تاريخ الحكماء ليعطى طبعه السامه ١٨٢٦ ص ٢٧-٢٩

بمطلق رستقوى اب وصر من ساء مرنا بعد ادوار هامة في واسط
عرب الخامس المسحي واسهب في عهده العرب التاسع .

لكن لا بد ان يكون له دور في حركة الالهي من اليونانية الى العربية واول ما يعرف
السريان بمطلق اليه من كان حيا في سنة ٤٥٠ حيث ترجمه همام بن مرز (٤٣٥-٤٥٧)
ايساغوجي برفيريوس في السريانية لعائده طلاب مدرسة الرها التي احدثت بدرس العلوم
عن طريق الترجمة ، ثم اعتقت الكلية بعدها ترجمتها لارحين لايساغوجي برفيريوس ، وفي
ابوت نفسه ترجمه فروه الاباغوجي ترجمه داعة ثم قام كمي الراهبي بترجمة كل
كتب ارسطو الى السريانية ، بعدها اصبح السريان يعرفون ارسطو معرفة حقيقية ،
وتلك المعرفة كانت اصلا واساسا لجميع المعارف الشرقية في هذه وفي اواخر القرن
السادس مع سرجيس الراسعي القديس في الخطب الشهيرة (٥٣٦) وعدد ترجمة
ايساغوجي برفيريوس الصوري والحقة بقولات ارسطو من كنهه انطقه ، كما ترجمه كتاب
المنطق بمرم ١٠ وهذه ساعدته على بلوغ دروة الانداع في العهود الفصحى

وفي القرن السابع مع الفيلسوف الرصاصي والفيلسوف ساويرا اسباحت اسقف دير
قسرين (٦٦٧) ٢ وانشى العلوم اليونانية من لغوية ومطقية وفلكية ورياضية
في كلية قسرين الشهيرة واشتمل بالترجمة ، فوصلت من اعمائه ترجمة كاملة لاولي
[تحليل القياس] وسبع بعد مدة بلاميد الثلاثة المشاهير اناسيوس القسري (٦٨٦)
وبعقوب ارهاوي (٧٠٨) ١٠ وجرس اسقف العرب (٧٣٥) ٦ فترجموا عدا
الاباغوجي كتاب مقولات ارسطو ، والكتاب الخمس ، وكتاب الاله وعنون وهكذا انتهى
عهد الترجمة الكبر ، وينتهي بهاته الدور الاله

والدور الثاني هو دور النطق والشرح والتأليف احدثا عن ارسطو وغيره من
فلاسفة اليونان وذلك باللغة السريانية واشهر الشراح والمعلقين والمؤلفين سرجس
راسعي عيسى في لاله الذكر ، وسابوحت والفن ولا سيما في امر صبح انطقه ١٢٧

١٢٧ ص ٢٧٠ - ٢٧١ ص ٢٧٠

٢٧٠ ص ٢٧١ - ٢٧٢ ص ٢٧١

٢٧١ ص ٢٧٢ - ٢٧٢ ص ٢٧٢

٢٧٢ ص ٢٧٣ - ٢٧٣ ص ٢٧٣

والدور الثالث هو دور العقل إلى العربية من سريانه منساره أو من يودسه إلى السريانه فأعربه، وقد عرّب في هذا الدور كتب أرسطو في المنطق وأشهر مغلثها حينئذ أسحق وابنه إسحق بن حنين أسحق وسودورس، وأبو بشر متى، وحنين بن عدي ودمشق وأبو إسحق بن عدي وبنو عدي وبنو عدي، على أن أوجدتهم فعلاً وأصححهم عبارة وأتمهم في بلوغ المعاني كل بحين بن عدي الذي أضحى لكثيرين من بحرين سديس بوضاهم هنا

والدور الرابع هو دور العقل في العربية، وفهم ما عرفت المعربون الأعوان الذكر ويضاف إليهم أبو نصر الفارابي الذي أضحى كثيرًا (٢١)

هذه هي الأدوار التي مرت بها العلوم المنطقية حتى وصلت إلى سلسلته من سلسلته. وتعلم ما هي أطوارها التي نصبت كل علم إذا مر بأرضه «دور كنهه وتناقلته الأيدي جيلاً بعد جيل». إلا أن يرى أن هؤلاء الفلاسفة والشرح والمعلقين كانوا أمسين في واجهم لأهم حافظوا على جوهر هذا العلم الخليل، ونحن نعلم أن السب في بقاء المنطق سلباً على حاله الأولى. هو كونه قواعد التفكير المحدودة المقررة التي لا تبدل، وهو لغة الحق وصراط العقل الشرعي.

لا حاجة بنا إلى مقابلة منطق ابن سينا بمركة الترجمات والمعلقين والشرح والمؤلفين. لأن منطق هو هو في كل الأحوال. ولم يرد عليه هؤلاء العلماء حرفاً واحداً، غير الشرح والتعليق وهذا محمولهم بين أديبا باللمعان لسريانه والعربية هي العربية لدى البحوث الواقعة للمؤلفين الذين ذكرنا بعضهم في هذه العجالة ولا سيما لفيسوقا ابن سينا وأما في السريانية، فلهذا الشيء الكثير الذي حلقه لنا أو تلك الأعلام وقد جمعه وشرحه علماء كبار من أعلام الفلسفة عدد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهما ابن الصليبي مطران آمد (١١٧١م) وابن العربي مغربان المشرق (١٢٨٦م)

إن ابن الصليبي قام بعمل جليل نجح المنطق، فإنه شرحه شرحاً وافياً سنة ١١٤٨م بمجملاً شرح جميع المسارين السابقين وقد حفظ شرحه كثيراً في مؤلفه بينما فقدت في أصولها وأصولها وقد أولى اهتمامه في جميع شرح الأسانيد حتى ثلاثة فصول منه

(٢١) تاريخ دمشق للمصنف مطبعة «الحداد» ص ٢٧ - ٢٩

(٢٢) تاريخ الحكماء للمنطقي ص ٢٨

والقولات، وقدم خمسة أصول على شرح « العادة » ثم شرح تحليل الصبغ « الأناطوطقا »
 ووضع أصولاً شتى في حل معلماته ثم « الله هان » « الأناطوطقا الثانية » (١) وحفظ كتابه
 الجليل هذا ونقع في ٧٧٠ صفحة كبيرة للحط الرياني الدقيق (٢)

أما ابن سينا في فإن دراساته المنطقية جمعها في كتابه الثلاثة المعروفة وهي
 الجزء الأول من كتابه «العلمي الخليل» « رتبة الحكم » وتناول فيه أقسام المطلق الثمانية
 برمتها مع شرحها شرحاً وافياً، وممكنه الصغير « الاحداق » ودرس فيه بصورة موجزة
 الاسماء عوحي « وبارى اربياس » « العارء » و«الأوطيقي الأولى والثانية » « لقياس
 — البرهان » و«طويقي » « الجدل » و«الوسطيقي » « السمطة » وترك العلمين الآخرين
 « ريطوريقي » « الخطا » و« مويطيقي » الشعر لانه اشعهما درساً وشرحاً في كتابه الأول
 « رتبة الحكم » ثم كتب « حديث الحكمة » وقد اسعز من فيه صورة غايه « المقولات »
 « قاطبموريس » « القيس والبرهان » «الأوطيقي الأولى والثانية » وهذه كلها لا رأت نلتها
 السريعة ما عدا الأخير « حديث الحكمة » بعد ترجم إلى العربية ونشر لأول مرة سنة ١٩٤٠
 ان هذه الكتب المنطقية تعطي أفكاراً واضحة عن مطلق اريسطو من جهة وعن
 الشروح التي قدم بها البرهان من جهة ثانية، وعن مطابقة مطلق ابن سينا لمطلق اريسطو
 ومطلق المترجمين والمؤلفين البرهان الأولين من جهة ثالثة، كما انها تعطي التجه الخمسة
 ان هذه الاعمال الفلسفية التي طهرت اختصاراً من القرن الخامس مما بعد هي أساس العلوم
 الفلسفة عند جميع الشرقيين وان مطلق ابن سينا محدث عنها بالطرق التي علمهاها الآن
 وبالتالي ان ابن سينا استقى منطقاً من هذه البنايع

(٢)

علما ان ابن سينا في منطقته على طريقة العارابي ومحافظة المشرق منه ، وبالتالي
 اريسطو، قد تأثر خطوطه بخطوطه شأن بقية علماء المطلق الشرقيين، وكذلك في العس

(١) اللؤلؤ المنشور من ٣٨٢

(٢) كمبرج رقم ٢٠١٦

يعتمد على الأسس التي وضعها أرسطو ولكنه يمتدحها في ما يعارضه بغيره بديهيته
واللاهوتية، وهذه المحاورة صفت على نحوها صحتها من حيث الأصول وكذلك رأيها
معها خطوطها فخطوطه نفس أن أرسطو يمكنه ولكنه أرسطو من نوع جديد

كان ابن سينا حاكماً، وعاش استقام الخلد معاً في هذه، وحاول أن يكون حياً
للعقول من حيث وصفه غيره كمن يبالغه في مقامها، وحمده على العودة بطريق خاص إلى
سبوع الأصولي وهذه المعركة بأن كانت في الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة، إلا أنها
فكره دس بوضوحها من أسسها خاصة فلسفة أرسطو نفسها وقد سجدت ونجدة هذه
أرسطو نفسه، للوصول إلى أهدافه الفلسفية

فقد النفس بآري، وما هذه القوة الحياتية التي صحت بعد المحاولات العاقلة
يقول ابن سينا (كأنه) "ونفسه طبعي" (1) وهذه فكره أرسطو دلت، حفظها
أن سينا وسجدها للنبوغ إلى عذوبة بعد أن صعدت إلى ذب صريقة أوحتها به عذوبته
الروحانية المستفادة من صميم الروح الشرفية.

رسمي من سينا أن يبي عذوبته على رعايته أرسطو هذه، سيما حينها فيه فلاسفة
شرى، دعاها وأمة، لأنها مهمة عائشة في ظلام دمس، وقد تمكن أن يكون هذه
(بكمال) على صريين مبادئ، الأول، أن يكون كمالاً لجسم تسيرو تحت سطرته،
وبرو له ينفذ على هاتئها وحلدها، كالملاح بالنسبة إلى سكة، ولا يبي أن تكون كاللؤلؤ
الخارجي بالنسبة إلى السقفة وهذا برول برهاتها وقد تحدى فلاسفة الشرق أرسطو
في هذه السعة ويؤيد، إذا قصدنا تصور عصر الأول من الألف، يكون صرود واما
ذا قصدنا معنى إلى كبر، محض، وقد عهد ابن كفا فيتمسوف "اللاهوتي فضلاً خاصاً
لتسمية رأي أرسطو هذا (2) مع أنه واحد بارائه في مواضيع هسية أخرى.

وهذه أمس عدد ابن سينا (3) وهذه القوة عذوبته إلى قلوب، حداثه (القول
العامة والثانية الثالثة) (3) ومبدأ تجزئة النفس مدأ أرسطو بديهيته، وقد قبله ابن سينا
وشبهه وحصى منه إلى مدأ خلقي صريح، وانتهى إلى حسن به ع هان بن موني لنفسه
أحد من 300 مطبوعة سنة 1331 (4) هم نفس لار 12 ب 12 عذوبته مطبوع
(3) لقاء 208

الأولى تقود المدن ويبحث على الرديفة ، والثانية ، مراد الأديان مع إلى المثل العليا (١) وكان يعني عن ذلك لو لم يعتمد على فكره أرسطو في التجربة ، وقد استعرض أن كيف الفلاسفة هذه التجربة استعراضا كاملا واستدعا إلى أرسطو ، ثم قدما براهين عقلية لا تقس الأعراس ، وأثبت وحدة (القوة) في النفس ، وبما جوحها تارة إلى انقصة ، وطورا إلى الرديفة إلى رادتها الخاصة ، وحسوع هذه الإرادة إلى قبول الصالح أو الطاعة حسب الظروف والادبه المحطة بها (٢)

ويأخذ ابن سينا مبدأ أرسطو في التجربة مرة أخرى ، فيقسمها ، وهي عند (كجس واحد) نصرب من انفسه إلى ثلاثة أقسام ، وهي الساتة والحواة والاساة ، وكل منها (كم أول جسم طبيعي إلى) الأول من جهة ما تولد ويرو ويعدو ، والثاني من (جهة ما يدرك الحريات ويتحرك بالإرادة) والثالث (من جهة ما يعمل الأفعال) لكأنه بالاحتار الفكري والانت ط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور (٣) وبعد هذا هل يستطيع من سب أن يتهرب من مادي ، أرسطو ونتائجه ، وهذه مأذوء واضحة في قراراته القية هذه يشرحه ثم يشتها بعد أن يجمع حولها البراهين ، وقد أخذ بها بعض الفلاسفة السريان وشرحوها شرحا واف ، ولا سيما العلامة ابن العربي (٤) الذي يمثل كل ادوار الفلسفة عند قومه السريان .

وقد تمتك ابن سينا هذه الأقسام تمسكا شديدا ، فشرح فوائدها واحدة واحدة ، سعا للشروح التي علفت على معارف أرسطو ، فلخص الساتة ثلاث قوى هي العادسية والممية والمولدة (٥) ولفظ حيوانية مولى عركة ومدركة من هاتين القوتين قسم أيضا إلى قسمين آخرين ، ثم تنطرق إلى شرح القوى الحسية بما فيها المحسنة والاراك والحافظة والذاكرة ، ويعين محلا خاصا من الدماغ لكل من هذه الأمور وهكذا أكل لدى المعلم الأول حسما مستعيد ذلك من القول السريانة (٦)

وأذا أردنا السير بجانب الفلاسفة اليوناني والشرقي ، نجد الثاني يسير مع الأول

(١) لاجاء ٢٦٨ (٢) علم نفس ابن سينا ٤ بعد آراء الفلاسفة (٣) لاجاء ص ٢٥٨

(٤) منه القدس بركي ٩ بعده قصد الثاني ، منه حكم الكتاب ٨ في نفس الساتة ٤ نفس ٥

(٥) لاجاء ص ٢٥٨ (٦) لاجاء ص ٢٦٤ - ٢٦٧

خطوه قصوره حتى بلغ الى كنان النفس العاقلة ، وهذه عنده معرفة للحسم ، يبقى بعد
فائه ، فيركه ويعيد ادراجه الى عتده الخاصة ، وهي بهير روحانية النفس وحلوهده ،
الامر الذي انكره باعقاده في الصورة لا نفوم الا بالمادة

وهو استعصر من الفلاسفة الشرقيون اراء ارسطو هذه عند انقراض سفسد حتى
هناك فرق شمس ، في الخرى من وجود ابن سنا هرن كائن ، ودسوها بده واقن ،
وقالوها مع معتقداتهم اللاهوتية فانخذوا بعضها ، وبدوا النفس الاخر ، ولا سيما ما لا
يقوى والتقدير للاهوتية الخاصة بالروحانية ، كما عمل ابن سنا تمام ، هذا ابن كنف
المثوى سنة (٩٠٢) اي من ولاده ابن سنا اثنين وثمانين سنة ، جمع معارف ارسطو
والسريان في النفس ، وافق مع ارسطو في بعض نظرياته ، وناهضه ونقص اراءه في
النفس الاخر ، ولا سيما في ما لا يقوى ، البعيدة المبيجة في النفس وكيانها وروحيتها
وحلوهده

ولا حاجة للسفر مع ابن سنا في جميع نظرياته البسيطة ، لان الشيء المهم لدينا ،
هو يسوع هذه النظريات ، وقد علمنا من هذه انظربات العائرة ، ان ابن سنا تمشى مع
ارسطو جدا الى حد في جمع المراحل ، ما عدا ما يناهض الوحي ، الامر الذي يناهضه
ابن سنا ويقصه ، ويصح الى ما يجملنا تصور انه يأخذ نظريات افلاطون والافلاطونية
الحديثة ، الامر الذي ومن كان فيه شيء من الاحتمان ، الا ان الشرح الرئيس ، حافظ على
مدته اديبي كمستعمل نؤمن بالله وبالروحانية والخلود ، وادنا علمنا ان الاسلام قد جاء بذكر هذه
الاسلام وافرها بصرحة فلا حاجة لاحدهما من مصدر اخر ، فالافلاطونية الحديثة مع ما فيها من
الروحانية واسمو المثالي ، بعدها في امور كثيرة يخالف الدس ايضا ، لكنها اقل خطرا من
نظريات ارسطو ، وقد نجد ابن سنا افلاطون مسماء [اللاهوتي] صرح مرات^(١) كما كان يسميه
فلاسفة السريان من قبله .

وهو استعصر ابن سنا في بحث [الشعور] واولاه اهتمام عظيم ، الامر الذي
حمل بعض الباحثين الى الاعتقاد ان ابن سنا هو اول فيلسوف شرقي طرق بحث اشعور .
ولكن نجد الفيلسوف ابن كنف ، يردد له ما كان خاصا في كتابه ويشبهه درسا ونشر بها^(٢)

[١] علم نفس لابن كنف المجلد ١٢ ١٢

[٢] اجابة ٣٤٩ [٣] علم النفس لابن كنف المجلد ١٦

قبل أن يبدأ كامل وقد ألف كتابه هذا باللغة السريانية، واحتمل فيه فكر كثيرة
ودخلت إلى أغلبية بعد ٥٥٠ سنة بعد وحيمة - ولا يحرم هذا أن السيد وضع عليها مع
وجود حملات بحث، ولكن لا يحرم أن السيد أو فيلسوف شرقي بحث لشعور،
كما أنه لا يعرف أن السيد هو أول من بحث بعد عدد سنواته عشرة في ادويعات الفلسفة
بعد الفلاسفة السريان

في هذا في أن السيد نفسه فقد بحثت الأجيال الطويلة حتى وصلتته بهدنة
التي وصلتته فيها بعد في المنطقة سواء سواء، لأن علم النفس لا يسطو رجم في القرن
سادس إلى السريانية فهم الفيلسوف الطبيب سرجس الأسعبي^١ وكان سرجيس أيد
في القرن ١٥٥٠ موصوعه حق الفهم، الأمر الذي منحه فهو التعبير الصحيح عن مرامي
المؤلف اليوناني

ولم يوهب لفلاسفة السريان بعد الترجمة وحب، في علم النفس، بن الحدود
بؤعون المحدثات، بصحة في هذا العلم الخلال، وأشهر أولئك الإعلام الحدود منه حدائق
أشرو [٥٧٥+] الذي يعد مؤلفه في النفس حدود مؤلف في اللغة السريانية، لأنه سرجس
النفس درسا دقيقا، والإنسان باعتباره عالما صغيا، وفي تركيب الإنسان من نفس وجسد،
ويعد حدوده الفيلسوف متكررا في هذا الموضوع، لأن لم يقرأ غيره من الفلاسفة بهذا
المعنى، حتى القرن التاسع عشر، حيث أعطاه صورته المصنوعة الفيلسوف الألماني هردر
بعد ثلاثة عشر قرنا، وهذا المعنى شرف عظيم يوليه هذا الفيلسوف لدعة السريانية خاصة
والمفصلة الشرقية عامة، وفي القرن السابع وأوائل الثامن سح في العلوم المتسعة يوح
الأشربي وصف كتاب جليل في النفس الشرية، لادالت نسخة المجلد منه وجوده^٢
وقد ذهب العلامة دوسس إنداي في كتابه في النفس^٣ وفي القرن التاسع سح الميسرف
ادوسس إنداي [٨٦٠+] قدم مؤلفا جليلا آخر في النفس، لا زالت منه ثلاث نسخ
قد منه في أشهر حرائر لكب العرب والشرقية^٤ على أن أعظم مؤلف في علم النفس باللغة
سريانية هو موسى السكنا [٩٠٣+] في مصرم القرن الثامن، وقد أهم السريان بهذا

[١] للؤلؤ المتور من ١٥٧ [٢] حراة - سطن عدد ٢٩٧٣ قرن ١٣ [٣] بوسطن ٢٩٢٣ والفانكل عدد ١٠
ومن ١٤٧ حدث سنة ١٢٢٤ [٤] الفانكل عدد ٤٠ وادعراه ١١١ والطريقة الاطلاكية بمصر وفي

نوص عنه نسخ منه

لمؤلف النفس قد مره كثير من علمائهم ، واكثره من سحبه وبقه برون الى الامة
سنة ١٨٩١م .

وقد ترجم كتب اريسطو في النفس الى العربية في هذا العهد . كما اننا نعتقد ان
الاجمة اسرناك الذين عاشوا في القرنين الثامن والتاسع قبلو وعلموا على هذه الكتب
بالعربية ، حتى كونوا منها مجموعة صلح في علم النفس وحدثت يد ولها الايدى في تعداد
وعبرها ، فاحد في انقارامي ثم اس ساء وعبرهما من فلاسفة هذه الحقبة

وقد حفظت خلاصة المؤلفات الفقه اليونانية والسريانية في مكتب اعلامه
الغيسوف اس العربي وانا نأخذ جميعها . وقد ألف هذا بدم الخليل عدة مقالات في
النفس البشرية ، منها المقالة الثامنة من كتاب مائة الاقداس ، والكتب الثامن من الموسوعة
الفلسفية الكبرى (زبدة الحكم) والمقالة السادسة من كتاب (الاشعة) هذا بالسريانية ولم
ترن مخطوطة ام بالعربية فهذا الغيسوف . سانه صافية في النفس انشأها بقدمه وقد
شرت .

وذا تأملت تعاليم اس العربي الفقه بحدده خلاصة الخلاصات في ما كتب في هذا
العلم الخليل من مؤلفات يونانية وسريانية ، واذ استمد اس العربي بعض نظريات بن سيب
في النفس ، فاما عمل ذلك شغفه فله اريسطو والشيخ الرئيس بن واحد ، ولولا
مؤلفاته لعقدنا معلومات كثيرة في هذا الباب

فكون الدروس انفسه عدد اس ساء الذين صدرت من المؤلفات اليونانية
والسريانية التي سمعها بعد طويل ، احدثها عن طريق الراجحة واليقين الذين سمعوا
بالعربية قس عصره متعددة ، ونولا صيغ المقام لكان عيا ان نفس به وبين دراسات
الفقه في الفقه السريانية ، وان ك قد ذكرنا بعض شذو من هذه المقادير

ام دراسات اس ساء في ما وراء "الطبعة" فيها يكون مزيج عجيب من آراء
ارسطو وفلاطون والذين ، اما الاساس من حجرة عجب يد اريسطو وقدمه يد ابن
سبأ ساء شج باراء افلاطون . وكل ذلك لسقط له الذين ، بن ااد احصاع لفقه
لخدمه الذين ، وانما نظرياته اللاهوتية ، ونظرياته في عصر اس سبأ شغته هذه نظريته
من العلامة ، وهي التوفيق بين الفلسفة والدين ، واحصاع الفلسفة للبحسب الدسة لال

بعد فلسفيا مستحب معاصر الامم منها هو الخس من الخيال الذي كان موجود سنة ٩٩٧م. تدعى الخوصوع نفس الطريقة التي عالجها ابن سينا، وانف كد في التوفيق بين يي علمه والصدق^١ وهذا م عمله في هذا المجال. مع ان هذا بعدد دون كثير من فلاسفة الشرق ابن كيو. مع انهم ناسه، فلهذه هم الذين انكروا هذه الطريقة في بحث لاهوتي فسموها بعض الفلاسفة في عهد النجدة والتميق الى انفسه العرسه وادخلوها مؤلفاتهم اللاهوتيه، امثال يحيى بن عدي وابن المنذر^٢ الا انهم لم يذكروا غيرهما من المؤلفين، فبما ان سينا احدثها وسميها منهم ولكنه كان باحث فيها بجاحا عظيم واين سينا عديين^٣ مع انهم اعادوا في دراساته (ما وراء الطبيعة) فانه بعد تجرؤ في بعضه والتصديق في الالهيات فوجد طريقه شائكا، واقر على كتاب (ما بعد الطبيعة) لارسطو طالعه وبعده راء^٤ اربع مره حتى صار محفوظا، ولكنه كان لا يحميه ووشك ان السان رحمه على تركه حتى عثر على كتاب (اعراض كتاب ما بعد الطبيعة) لابي نصر الفارابي^٥ وما كان يصره فيه حتى اصححت عليه 'عراض هذا العلم'

ولا حاجة للتعليق على هذه الحادثة المهمه فيها بوصف لنا امرين هامين، الاول ان سينا سمى دراساته في ما وراء الطبيعة من رسطو وان كان قد سمى من غيره، والثاني ان عبارتي استنده الوحيد في فهم هذا الموضوع، والفارابي ايضا بدوره استمد من مشكلاته عن اساسته، وعن العلماء الذين سبقوه واصحابه الى تفسيره ما استمد من احتياجه الخاص^٦ عنه مسرفا شوطه العلميه

ثم يمكن ان سينا فليسوي هذا، ولكنه كان في التفكير عديدا يستمد من هذا فيسوف ما يقبض ثم تركه وذهب الى الآخر، حتى يؤلف مجموعا كاملا من الفكر راجعه اليه على ثبات طريقته فيدح من هذا المداد طام^٧ وهذه طريقه دفعه مدح الى سلفه ودكا^٨ وكان ابن سينا يهود في كليهما

واذا استعرضنا طريقه ابن سينا في ما وراء الطبيعة نجد ان حذر مدأه من اعلمه الاول، وبعد عن افلاطون وغيره من الفلاسفة اثره^٩ بل، وبسهي عند عثه الذين^{١٠} وكاني^{١١} بنسبه رئيس هذا^{١٢} جميع كل تلك المعتقدات لصالح الذين زاد في طريقه روحه^{١٣} قسوت من ٣٧

(٢) من يي اصبحه عين الاناء من ٣ والقسمي طامه^{١٤} كد من ٢٧

ولكني، الخسفي الذي يمكن قوله: حوارج ابن سينا إلى تعمد الأفلاطونية والإفلاطونية الجديدة، هي نشأة من ترجمان رسطو عنها إلى العربية، والى عهد الترجمات عندما ترجمت أولاً إلى السريانية وعلق عليها معلقون وشرح من السريانية، دخلت عناصر فلسفة أفلاطون والإفلاطونية الجديدة معارفه الشراعية أو بدون معرفتهم وحدث لأن السريانيين حوارج ابن سينا في الفلسفة اشجعها بالروح الفلسفة، والبشر في هذه الفلسفة، وهذه أديهم مملأها هذه الروح، وكل من الطبيعي أن تعمد إلى عناصره وشروحها لا رسطو أو غيره من الفلاسفة اليونانيين، وعندما ترجمت الترجمات السريانية في عهد الخليفة واللاهوت على الأخص في اللغة العربية أحدثت عناصرها الجديدة التي ردها الشرح والمفسرون فاستطاعوا عرب، ورهم قرأها تظهر في نتائجهم الفلسفية ولا سيما الشرح الرئيس وليك بعض ذلك قد أدرك أن سينا أثبت وجود الآلهة أحد مبدأ براهمة من رسطو لأنه يرى أن مبدأ المتعارف، وما هو متعارف اليوناني، وسبب ادعى دعائم قديمة يورد ابن سينا براهين كثيرة لإثبات عظمته بوجود الآلهة، ويرى أنه لا ينبغي ثمة من يراها على وجود الآلهة، بشيء من مخلوقاته، بل يمكن ما هو موجود، وما يجوز في العقل وجوده، يوجد أولاً واجب الوجود، وجوده عين ماهيته.

(١) الاشارات هي ١٨٤ (٢) اجابة ٣٤٧

فأحد بها جميع الحكيمين الذين جاءوا بعد هذا التاريخ ، وقد وجدنا محوثة لاهوتية معروفة
للفيلسوف يحيى بن عدي في هذا المصنف ، لا شك أن ابن سينا تأثر بآثار حداث أفرقة
التي وجدها بين يديه في « وراء الطبعة » لا سيما اثبات واجب الوجود

وقد « و يحيى بن عدي » طريقة [الممكن] طريقة أخرى ، ووضع في نفسها
كثيرين ، أحدها « اثبات حقيقة الممكن ، وأقوى الجميع على ذلك واتسبه على صحتها »
والثاني في كتاب [الشبهة في إطلاق الممكن^(١)]

وقد علمنا أن ابن عدي نقل كتاب [ما وراء] الطبعة لارسطو من العربية إلى
العربية ذكره بن العربي في تاريخه مختصر الأول والقمطي [في مادة يحيى بن عدي] ^{١٢}
و « هذا طريقتان ابن سينا اثبات الاله ما حطه المؤلفون الشرقيون في هذا
المصنف ، نصيب ثلث من النحوت القديمة ، يستلج جعلها أساسا للنحوت التي جاء بها
فيلسوف ، وقد جمع الفيلسوف ابن العربي في كتاب [ساره الاندلس] خلاصة هذه
النحويات ما عداهما استلج من فكرته البيرة التي كانت له تعود على أسس ارسطو على
وجه حصر وكذلك في كتابه [إرادة الحكم في فهم الالهاب^(٣)]

إذا عدا « مرة أخرى إلى طريقتي المتكلمين والفلاسفة في اثبات واجب الوجود ، جذا ابن
سينا في « ذي الأمر يعنى مذهب المتكلمين ، مع أنه يعرض لهم ، ويتقدمهم ، والأظهر
حجور اسير على صريقة فلاسفة في نصية [الامكان] ولكنه يحط في ما كان يحشه قدام
المتكلمين ،

ابن [واحد بوجود] عدنا ابن سينا واحد واحد لا كثرة في ذاته ولا يصدر عنه
كثرة ، ولا يصف به صفات ، إلا بطريقه السلب والاحتجاب ، حشده يعارضه مع وحدة
« هذا » ^{١٤} وهذا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وهو « المعنى الأول » وهذا « يعنى »
يصدر « كثرة بطريقه التسلسل ، فمفعله ثلثه يصدر عنه « يعنى ثالث وهذا « يعنى »
لا يصف « ثم يعقبه أيضا « أنه يصدر عنه نفس بفعل فعله بوسطها » ثم يسلم لصدور على
هذه الطريقة فكل « يعنى » يصدر عنه ثلاثة أشياء « فعل ويعنى وحسب^(١٥) »

(١) مختصر مادة يحيى بن عدي و « ما وراء » في مقدمة كتابه ب « الإلهيات » ص ١٤

(٢) مختصر القول ص ٩٣ والقمطي ص ٢٢٧ (٣) درجة الحكم

(٤) صفات الواجب ، القضاة ص ٢٦٩ و ٢٨٣ و ٤١١ والافتارات ص ١٤٤ ١٤٧

[٥] رسالة في معنى الريادة ص ٤٦

١. الأمكان لكل شيء، حسب السماء (ممكن) صادر حقيقة كسلس عن (أو حسب الوجود) وصدوره أرتي وعنه الهولي، وأنهولي امكان مجرد أرتي لجميع الموجودات^١ وعند الهولي يقف هيل نفعي، لانه لا يؤثر فيها وهي مدّة الكثرة في الخزنات من أين لاس ساهده الآراء^٢ أنها تظهر عزمه عن الاسلام في مسجده من واحد، على لأجل في ظهره القضي، لان (الآلة) فيها قدر على كل شيء، بقول لنشي، وهذا كال - كن يكون - وإذا من ساهها يصده ويحصر أعماله ويقصره على اصدا (عص) بوصفته مستحير كن شيء في الأمكان الى الوجود الفعلي، وبالتالي تحدث لكثرة في الكائنات الموحدة، وعدد ان اس ميا استمى آراء هذه عن فلاسفة المسيحية الاولين (دس) بشرافي المعن الاول) الذي سموه ايضاً (الكلمة) وطبقوه على الكتاب المقدس (الكلمة لله حقت السموات وروح فيه كل جنودها).

وإذا نقياً هذه أعظم من ذلك، وهي الاحياء بعد هذه الآراء مستمدة من اعظام الاول، حده بعض فلاسفة المسيحية في المصور الاول، ثم اتبعت مع لترجمات لي ابرية فاحدها الفلاسفة الدرس كنوا فيها وعنه اسدها ان س ثوب طيعي الذي وصله عن طريق الترجمة والشروح والآن بعد هذه الآراء وما شملها من صفات الله (اسسية والابدية) مجموعة في اللغة السراية وجاهت اليها اصدا عتقه ثومسطيوس عن بعض كتب ارسطو في ما وراء الطبيعة وما اتجه من شروح للعص الآخر، وذلك في موسوعة اعلمه الكثيري للعلامة غرموديوس ابن العربي، فهي هذا الكتاب يذكر ارس هذه نظرات ومدها الى ارسطو، قد صرح بذلك من آب كثيره^٣.

وإذا نظري اس س الى صفات (واحد) (نوح) استمدها من الصفات التي ذكرها ارسطو^٤ وصمى عليها توما من المادى، اندسه المهرم في "نوح" مشتمل على موضوع من الافلاطونية الحديثة، وهي من محصور الشراح والاعلمين الاولين، ثم ينطبق الى موضوع (الصفات الاكثية) ويحصر كل الحسرات في أثر شيء من الصفات على (الوحدة) في واجب الوجود، الامر الذي افهمه المعترلة، واعلمه افلاسفة بعدهم.

(١) الساه - ص ٥ (٢) ابن تيمية، حده حكمه كتب القبول في الفلاحات النظرية وهو الذي صا
 ١. الصفات ساه ٢ ص ٢ النظرية ساه ٣ الفصل ٢ النظرية ٤ والباب ٢ الفصل ٥ النظرية ٦ وفيه
 صف النظرية ٧ ص ٢ ص ١ الفصل ٧ النظرية ٨ ص ٢ الفصل ٩ ص ٢

أمثال الكندي والفارابي وابن سينا .

إن نظرية الصفات ثوبها السلبى والأيجابى ، كانت معروفة من المرحلة وقبل هؤلاء
الفلاسفة بوقت طويل ، أحد الباحثون أصلها من أرسطو ، وعدلوه ، بطريقة توافق البيانات
المرحلة . وجدده ، ثوبها الحقيقى عند العلامة ابن العربي وقد حافظت على كيان [الوحدة]
في الاله الحق^(١) ، وبعض هذا الفيلسوف نظريه أرسطو غضا مطلقا^(٢) وتظهر على حثه
عناصر الأسلوب لعلمي الذي اصفاه المعلقون والفلاسفة في عصر الشرح والتعليق .

أما نظرية [العلم] في واجب الوجود قال ابن سينا شأنه الفلاسفة أنشقين
حالف أرسطو فيها لأن المعلم الأول كان يقول أن الاله يعمل الكليات فقط لأن معرفته
بالجبريات بصر تكماله الواحدى يما يصرح ابن سينا أن الله يعقل ذاته ويعقل الكليات
كما يترك الجبريات ولكن يصنعها الكلية^(٣) وهو المعلم الذي تعلم أن الاله [لا يهرب من
علمه شئ] دره لا في السموات ولا في الارض^(٤) وفي عقيدة ابن سينا أن تصريحه يتفق
مع مقررات الدين هذه^(٥) .

وأذا أردنا معرفة يسوع هذه النظرية وضع امامنا نظرية أرسطو كأساس ثم نضيف
اليها التعاليم الدينية المسيحية والاسلامية وما علقه الفلاسفة الشرقيون على أرسطو منذ
القرن السادس فما بعد ولا سيما ما كتبه الفيلسوف يحيى بن عدي في [أن الله يعرف
الكليات والجبريات والفرق بين العلمين]^(٦) ، ومن ذلك يهتدى الى اليسوع الحقيقية لهذه
النظرية ومنجد خلاصة ذلك في الموسوعة الفلسفية للعلامة ابن العربي يتصرص فيها
نظرية أرسطو ثم يأتي بالبراهين المنطوية على بعضها نعا لأراء للفلاسفة السابقين^(٧)

يدرس ابن سينا [العناية الالهية] ومحددها بقوله [العناية هي كون الاوب عالم
لداته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال محسب الامكان وراسيا
به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان]^(٨) ويحمل عقيدته هو

(١) ابن العربي رحمه الله الحكم التكنولوجى الباب ٣ ، الفصل ١ ، النظرية ٤ (٢) مدره الاقداس تركب ٩ ، الباب ٢

الفصل ٢ ، الفصد ٢ ، رد ١ (٣) شعاع معاقلة ٨ ، الفصل ٦ ، ص ٥٨٩ (٤) قرآن كريم سورة ب الاية ٣

(٥) انشاء معاقلة ٦ ، فصل ٦ ، ص ٩١

(٦) القسطنطين في مادة يحيى بن عدي وشقيقه كتابه «الاخلاق» ص ٦

(٧) رحمه الله الحكم التكنولوجى الباب ٢ ، الفصل ٤ ، النظرية ١

١ ، لنباه ص ١٦٦

قول "لا اله الا الله" الذي ادعى "شيء حي لا يحد ولا يحاط ولا يوصف" من غير طبع
 دني وشر عرسي صدي، فكل وجود حي وكل علم شر والاله صريف عاتق عبي
 يد حبه وبكته يسبح في وقوع شر طفل لاصد حبه كثير وهذا مذهب لثقل لثقي
 حبه به بعض علاقته لتفرقه ومن الذين اندود وكتبوا في تحفه الايهه من من
 ابن سب كبرون. اشهرهم معروف الرهاوي^(١) [٧٠٨] وهو فاضل شكري مطريرد^٢
 [٨١٨] وطلوب سكري عام الفصحاء [الفرق التاسع]^(٣) وهذا اسد ابن عدي^٤ هـ
 حميد في هذا الموضوع وكتب بحث صافي [الغاية] وجعل فيه خير ليجب في لوجود
 وشر سب وهو بعض اوجوا. انه غايه ثم فر ان الله يسبح في شر الناس استجلاا منجور
 الكثير^(٥)

(٤)

والطبعيات عند من ساهي من ضمت ارسطو سادها على عرور ارسطو
 بالفرق بين مادة واصورة والعلاقة سها وركب الاجزاء والقوة والفعل وغير ذلك
 من المواضع التي حدها افلاطون ارسطو من عهد الترجمة وتعليق ولم يفسر بنا
 شي مهم من اعلمه نصبي في الترجمات الى لغة القديس سوي بعض النصوص التي لا
 يفي بها ولا ينفذ لان طبعات ارسطو ترجمت الى العربية والعربية في عصر
 واحد وعقب عنها لتروج ايضا في الوقت نفسه ومجد احار هذه الترجمة واشروح
 عبد جمال الدين القمطي من ٢٨ - ٣١

هذا نص عند من ساهي من مجموع ما مع العلم ان ترجمته الى لغة صلبة
 وصفت له وسع حده كثير في الشرق فانوا شهره واسعه اقل من حسن الراسعي
 الفسوف الذي هو صفة من تألف جالوس في الطب^(٦) كما سعه عنه كثير في

(١) المؤلف مشهور من ٢٠٢

(٢) .. من ٣٣٠

(٣) .. من ٢٣٧

(٤) انباء الآلهه عند الانكاس "لكن التاسع" [٥] المؤلف المشهور من ٢٢٦

عبره ثلاثة - دس والسابع والثامن وبعد كتبوا عليهم السبعة ثم جاء عهد النجمه
في العصر عباسي فمسلأب حرائق بعد ان كتبت النسخه من مبرحمه وموضوعه وطبعه اعتمد
ان سب على هذا التراث الصالح وعلمه في طبعه فاعطانا [كتب القديس] وعبره من مؤلفاته
الطبيه

(٥)

في عهد شعر اريسطو عد ان سالم نظرو اليه الى الان وان كان نافع للكتب
المطبعة عد المعجم الاول ذلك لان اهمته قليله بالنسبه ان يقبه العلوم التي حدد في اشبع
الرئيس

ان شعر اريسطو عد ان ساطور فيه الصف وحطه الركاكه وقد فقد قيمته
وصاح روعته وطبعه لا يستضع لوم اشبع الرئيس في هذه الهب لانه ادع في كل
المواضيع التي تناوبها عن المعلم الاول بواسطة ترجمانها وشروحها اما تقصيره في هذا
الموضوع فلا يصح يعود اليه وان كان ان ساطور شاعرا بالمعنى الصحيح .

طما وصل شعر اريسطو [فوطيقي] الى ان سبنا عن طريق ترجمه ولكن من
كانت هذه الترجمة صحيحة تؤدي المعاني « لفوطيقي » ذلك لا عظمه لان كما كثيرة
ترجمت من اليونانية صاع المتجمون معظم عنات المؤلف خلهم طرق النص من اليونانية
الى اللغة التي نعلموا اليها او لصعهم في احدي اللغتين او في كليهما ، وفي اصول ذلك العلم
هه

وصلنا ترجمت سرنايه قديمه لفوطيقي اريسطو وبعده حرجت من علم حبر
بالعبري اليونانية والسريانية ولا شك ان الذي ترجم كتب اريسطو المخطيه برمها ترجم معها
لفوطيقي لان المعلم الاول وضعه كعسم قائم بذاته لمعارفه المخطيه وهو من مجهود امرن
الساسس يوم كانت النسخه من السريانية الى اليونانية في اوجها عصر الراسعبي وساورا
سايرحت وغيرهما من كبار الفقه

الا ان اسرناح حسما يظهر لم نعدوا كثير في هذا الموضوع لعدم الحاجة اليه لذلك

لا نجد في ناصبهم المصطفة شيئاً له حظوة مما أولوا عنايته هامة لالددة هومير وس
 فاحتمت شعراً إلى السريانية واسعد منها شديداً كثيرة أطول النكري في الفصحح في كتابه
 (العصاة) وذكره زهاء عشر مرات وأمر - أياتاً من الإلياذة (المقولة إلى السريانية) (١)

أما الترجمة السريانية للفرعوني فقد نقلت إلى العربية مرتين الأولى يد أي مشر
 من والثانية يد يحيى بن عدي والراجح عندنا أن ترجمة أبي بشر هي التي وصلت إلى
 سبب فائدة قوتها الأصلية أصعب عاراً أنها العربية وهذاها روعها الأصلية والدين الواضح
 على صعب متى في أسهل بولي يحيى بن عدي معه إصلاح كتب من بقوله حسداً يحبر
 جمال الدين الفرعوني وهذا واضح لذي كل متسع

أما أن سبب فاعتماده على نقل عربي، كيك من جهة وفائدة صفاته الأصلية من جهة
 ثنية جاءت أعمده في هذا الموضوع لا روح فيها ولا حياء ولا يستطيع اتجاذه كآثر ذي
 حطر علمي كبير ولا لوم على ابن سبب فاللوم على ناقل الترجمة التي اعتمد عليها

ولدي الأكر سريانية قسم (المسألة) من (فرعوني) أرسطو أورده العلامة
 سويريوس يعقوب الرضلي في كتاب (الديالوغي) وأما أن نجد في هذا القسم روح الترجمة
 السريانية للمسألة وهي قسم مهم من الفرعوني (٢) فعلم أن المترجم سرياني قام بواجبه
 حير قيم ولو أحدث الترجمة العربية لشعر أرسطو بهذه الدقة والروعة بما فلاست
 أحرب ولكن هو الأسس ولدياً ترجمة كاملة من (الفرعوني) السريانية أوردها العلامة
 ابن العربي في القسم الأول من موسوعته الفلسفية (ردة الحكم) (٣)

هذا ما استطعنا قوله في (بابيع المعرفة عند ابن سينا) ومن كل لديه من مراد
 فليزده والله الموفق

(١) القصة لأطول النكري بمقالة * في الشعر القديم ١٣ : ١٠٠

(٢) الديالوغي الجزء ٣ : ٣٠٠

(٣) ردة الحكم الجزء الأول المقالة ٩ : ١٠٠

الكيمياء عند علماء الشرق

القيت في الموسم الثقافي لجمعية المعلمين في الموصل
لسنة ١٩٥٥ - ١٩٥٦

ونشرت في مجموعة المحاضرات

ص ١٧ - ٣٥

محمدي المطران بولس وحنان

الكيمياء عند علماء الشرق

وجد الاساس في هذا الكون الحبيب بنهره ظلم الكائنات الخمدية أكثر مما بنهره الكائنات الحية . بذلك وقف منطلق اله مصر برند احتراق حباته والنوع الى سر أسرار ه فرأسه يلاحظ حزناته كما لاحظ كلياته ، وحاول منه هجر وجوده الوصول الى دقائقه كما حاول التطلع الى عظامته . وما زال كذلك حتى اكتشف حكمته وبهره الكثيره ، ان كنوراً من السدود والها . تحت طلت النوى ، كما تتجمع كنور ثمة أخرى فوق اكاف انحاب ، الأمور التي أدت به الى معرفة الخالق الحكيم العظيم من خلال وتعالق قدرته فكر الاساس في « المادة » وما يصدر عنها من المحائب والمراثب ووقف بتأمل وتامل ، ما هذه المادة ومن أين أنت ، متى وجدت ، ومن اوجدها ، ولم اوجدها . وماذا يحتوي وواه دقائقها العجيبة ؟

فكسر الانسار في كل هذا وراح يجري عليها نجارب واحشرات كثيرة ، حتى هتدى الى امور ثمة جداً ، وتوصل الى نتائج هائلة ، افاد بها الشيء الكثير من العلم العسكري والمدني . يوجد بين يديه طريقة للعلم والعمل حول ما ساء « الهوى » او « عبادة » به يتحرج كنورها الدفينة ، وتستعصي احوالها العجيبة ، وتستعين بها على الحياة . وهذا ما سماه اعلم للمرة الاولى « الكيمياء » « الكيمياء » ادله ، هي معرفة عملة عملة بحوم حوى « المادة » من مستتر بواحبها وهي محبته من لفظة Cumus ايونية ومعناها « المادة » ثم أصبحت Chemistry A chemistry كما في اللغات الحديثة . ومعناها الصحيح « معرفة احوال المادة » واصل هذا العلم يوناني شان كثير من العلوم ومنه امتدت الى الشرق بالطرق التي سمرها الآن

فل ان فكّر العلماء الاولون بما في المادة من الفائدة العظمى للانسان والطريقة لتشي ابي بسج منها هذه الفائدة راحوا يصكرون في اصلها وجودها ، الامر اندي لا تحت هبة فربه و سنده الى الروح البليمة الصحيحة لذلك لم يتوصفوا في نادي ، أمرهم في عبر احييات النظره صككوها في قوال وهمية صرفة بعده كل البعد عن البحث

العلمي الصحيح

وحا كل العالم كله تألف من هذه الذرات المادية النسيجه ، راح العلماء ينقصوا أصله ومنه ، ولد كانوا يظن بأنهم على الحدس والتخمين والترحح والاستح ، كان لابد لهم من الاختلاف ، لانه بطبعه الخال . كلما اجعلت المقدمات اختلفت معها النتائج وهكذا كان بعد سطر العلماء الى النقطة الثابته المنتشره في الكون ولا حصوا ان الرطله عن عام في كثير من مراهي الكون . والسجوا ان أصل الكون هو الماء ومنهم طائفة المنطلي الفسوف ، وهوميروس الشاعر يسما ظر ان الشمس ودي حابس وغيرهما اني عن الهوى في الكائنات فقالوا ان اصل الكون وماءه المادة هو « الهواد » ولا حظ عنهم ان الحرارة عدلا دائما في المادة ضرروا ان حملها « النار » منهم هيرمطس وديوفوفانس ، وقرر غيرهم ان للمادة مادي ، متعددة كتعدد القوى الكونه واعلموا ان ناتج هذه القوى المتصارعة نال الكون وجوده وسبقه موجودا طالبا هي متألفة متحدة ، وادما اجعلت يومه فحيث يحسكون فاهو ، ومنهم انكساعوروس ، وديموقريطس وايبيوروس وامادوقس وارسطو ، وسائر الرواقيين^(١) واعتقد جميع هؤلاء العلماء ان المادة ارله ولا شأن باني هذا الموضوع وان كنا نتفق جميعا ان المادة اوجدها الخالق الحكيم اداة لتكوين هذا العالم واستعملها في جميع مراققه

ومع هذا ظفر علم الكيمياء بحوث قيمة شائعة من هؤلاء العلماء ولا شك ان تلك البحوث كانت اساسا لهذه العلم الخليل ، واشهر هؤلاء العلماء الاجلاء ارسطو الفيسوف في كتيه القيمين السماع الطبيعي والكون والفساد^(٢) وهوروروريوس في كتابه « الاسطقسات »^(٣) وفلوطرخس في كتابه « الآراء الطمعة »^(٤) وهورون في كتابه « انطبعة الطبيعة »^(٥) ومطودرخس في كتابه « الطب الكمباني »^(٦) وحاليوس في كتابه « الاسطقسات »^(٧) « انقوى الطبيعة »^(٨) ومؤلف كتاب « اسرار الطمعة »^(٩) وكتاب « الفاعلية والذمعية » من الطبيعات^(١٠) وغيرهم .

(١) حثارة الاناس لاين الهي ، المقالة الاول المطلب الاول

(٢) أخبار الحكمة لابن الصفي من ٢٩ ، ٢ ، تحريه لابن القديم من ٢٥٠ ٢٥١

(٣) القوس من ٢٥٤ (٤) قبل الحكمة من ١٧

(٥) أخبار الحكمة من ١٧١ (٦) قبل الحكمة من ٢١٧

(٧) أخبار الحكمة من ٩٠ (٨) القوس من ٢٥٨ القوس من ٢٥٨

هذا كان عهد اليونان منذ القرن السادس الميلادي فما بعد. أما في الشرق فقد
 أتت بوذر عظم الكيمياء نسق هذا العهد بمصوّر متطاولة طرقة غنيّة صحيحة ، واعظم
 مآدرة وأبناها في الشرق كل سبها الماشتر علم الكيمياء هي عملية التحط ، فقد راس
 مصريين يحطوب منهمهم إلا أن التحط وإن شاخ استعماله في مصر وعرف كعلم خاص
 امتد به المصريون القدماء ، يعتقد أن العراقي نسق مصر في هذا المصنوع وإن كل التفتت
 الأثري لم يعط فكره جلته عنه في أصراف العراقي . وربما سحر يون هذا حيث لم يذكر
 في العراقيين القدماء حطوا موتاهم غير أنما جرم صحته هذا قرأنا حادثة ذريته صريحة
 ذكرها العلامة المؤرخ ابن العربي عن التحط في العراق قال «في سنة ٨٨٩ ميلادية اعتق
 تن على شاطئ شط العرب قرب الصرة وظهرت فيه سبعة اجرام من حجر المس الاسود
 وفي كل منها حبة محمّلة ، والحث وأكفائها سائلة ، تصوع منها رائحة عطريّة ، وكانت
 الآذان والشفاه والالوان والشعور والاحساس في هذه الحث سائلة تمام ، وعبوها كالحب
 كحبت بالانتمس . ووجدت بينهما حبة صبي صرب حبه سهم ، وأثر الصرة واضح ، وعلى
 الاحراب كتابات (حبرية) (وهي المسنارة) لم نستطع احد قراءتها »^١

وإذا قلنا هذه الحث العراقية السبع بمميزات المصريين فإن نجد بين العراقيين
 يوناً شاعراً الأمر الذي يدلنا على أن المحط العراقي «على كفاً وأكثر مهارة في حفظ
 الجسم المحط وهذه أقد من عهد انصراغة لأن المؤرخ عنه يذكر أن المصريين احدثوا
 اللعب ولكنّه عن سكان سهل شاما . وهذه الناحية سيكتشفها لنا تنقبات الأثريه عاجلاً
 أم آجلاً .

وم يكف الكيمياء في الشرق والعراقي على الاخص بهذا . من اكشف الاصابع
 ابراهيمية ولرونغ لطره ، والمادة الزجاجية . وهذه براهنا واضحة في الترسج والآثار
 المكتشفة ، على أن العسيفيين وهم قوم سلميون امتاروا ماكتشاف اللون الارجواني . وركوا
 الاصابع منصفه الالوان ، وحسوا صناعه الزجاج ، ويرى المكتشف لأن اوانا كثيرة من
 حجر ارجواني يحمل في مختلف بواحي الشرق ولا سيما العراق
 ولا يدل للاحاطة بموضوعنا من المرور على العاطف التالية

(تاريخ الدول العربية من ١٠٤)

١- انتقل الكهنة اليونانية الى الشرق العربي

[illegible]

ان مدرسه الاسكندريه تحت اشرافه اهل واسع الاثر وخطوب بعينه
م. فخر الافي مطبعه مدرسه وفدرك حبيب اسحق بن خلفه المدرسه الاسكندريه
بحسب رسايت لقصه وكتابه في عهده مدرسه في الاطباء نكته بين
وهي اسقف الاسكندريه وحده من اقلياس وماريوس واهل مدرسه
بمعظم وكتاب الاسكندريه من اهل الكنائس وشرح في شرح
الكلمه

وكان لا بد ان تقع الحرب بين هذه الدول جميعها بحمل حدها، بعد ان علمتها
الاتحاد والاسس النكم، اعلم انني ساءمرا في اوساط عدد "العامة" بعد حرب
من لاجمعه علوم كيمياء، خصوصا: اربعة فلاحه هي يحيى بن عيسى لشكري المود
ولمسا (٩٧٤م) والسعد بن الاقامة، تس الفلاحه في عصره بعد حرب عامه اسدغ
صبي لارسطو وانك في ارضه على اعائن، كس لاجام من حرب لا نجر
وكنا في كمر لاجام، لاجام في اربعة الفلاحه اي من بعد من بعد من كتاب

و هو خير مما يعرف من شعائر المذاهب الصائفة الأربعة
 استاذة يحيى بن عدي الأصبهاني ذكره وقد كان يفتي كتبه بعلومه الفقهية من جده
 وأبيه إلى الغيبة. ووضح كتاب (البيان في المذهب) بمأله، بمصنفاته في الفقه
 (الكشاف) والف كتاب (الانتار المحقة) في بيان ما رواه والده به بنفسه وأصحابه^٢

(١) اعداد المحكمة من ٥٢ (٢) القروى
ر ٠٠٣ - ر حكمة من ٧٧٧ ٢ رقم صحت من ٧٥

و بولس^١ متى من يوس الذي ترجم الى العربية كتابا كثيرة ، وانتهت اليه
 وبه المخططين في عصره ، من جملة ما نقل كتاب [الكون والفساد] لأريسطو تصغير
 الاسكندر^٢ واسحق ابن حنين وكان صحاح النقل من اليونانية والسريانية الى العربية
 وقد عن الى ان ترجمه كتابا يونانية كثيرة اما من اليونانية مباشرة او من السريانية ، وكان من
 الاطباء المبرزين ، فانف بالطلب الكيميائي فيقول ، كتاب الادوية المفردة وكتابا آخر سمى
 [الكنش للعصف] في الطب الكيميائي وكتابا آخر في تركيب الادوية على الحروف^(٣)
 وهذا مبرحون غيرهم غدا بترجمة العلوم الطبيعية او غيرها أو اعسدها
 للدارسين ، وبهذه الطريقة أصبحت العلوم اليونانية ومنها الكيمياء في متناول يد العرب
 الأمر الذي كان أداة صالحة لتوهمهم في شتى الممارف ولا سيما الكيمياء

٢- أشهر المشتغلين بالكيمياء والمؤلفين فيها من الشرقيين العرب

١ - ذا ذكرت الكيمياء العربية ، ذكر طرفة الخال عظمها لعربي الخفاق ،
 وجمها المتألق حابر من حيان الصوفي الذي عاصر الرشيد والبرامكة ، وظلّت له شهرة
 وسعة في الكيمياء ، ترجم كثير من مؤلفاته الكيميائية الى اللغات العربية الحديثة.
 تلمذ حذر على الأمير خالد الأموي ، وهو أول أمير عربي عني بالعلم ، ثم أخذ
 عن غيره شت كثيرا ، وراح يتبع هذا العلم الجليل بعينه حتى سح منه سوعا مقطع النظر
 بحسب الله العربية عنه ، ولم يكف هذا العالم اغليل توسع أصول الكيمياء ، نظرية
 من أهم العلوم ، لأنه وضع أصولا وبوامس علمه بارعة تفصل بالذهب اتصالا وثيقا ،
 وسطى نتائج رائقة عند تطبيقها طبعا عمليا ، وهذه ميته الفائقة التي أفردها بها عربا عن
 سائر لمؤلفي العرب في هذا الموضوع ، وحسن التقطير والخبز وكأورسات ترشيق ،
 وروح الخمر ، والخواصص القوية ويرى ان الاجسام مرداد تملأ بالحرارة
 وبكي بهم أهمية ابن حيان في الكيمياء بحيث ان قلبي ظره على بعض مؤلفاته
 في هذا الباب وهي كثيرة جداً لا يمكن ان ستوعها ظرنا المارة هذه ، ولكن ما لا

(١) القيرت ص ٣٦٨ (٢) القيرت ص ١١٥

يمكن حده كله لا يثبت حده وهذا كما امر الله في قوله تعالى «معه هذه المؤلفات»
 ذكر المؤلفات حتى كثر مع ان المكتبة الكيماوية العالمية تحتوي مؤلفات كثيرة
 لم تصل اسماءها صاحب القهر - وهي صحيفة السنة الى جابر بن حيان

واهم ما يزيد ٥٥ من مؤلفات جابر ما يأتي

- ١ كتاب الاسطرلاب لثلاثة اجراء من كتب كثر في العهد سنة ١٨٩١
- ٢ كتاب عصر الاسطرلاب وهو ملحق بكتاب د. بنو ٥٥ ذكره صاحب
 المهرست،

- ٣ كتاب برنق سره رطب من مجموعة في مكتبة لندن مرفقة - ١٤٠
- ٤ كتاب سمس واغصان وهو كتاب الفقه والذهب منه نسخة في مكتبة
 الاهلية في باريس رقم ٢٦٠٦

- ٥ - كتاب لآ - منه نسخة في المتحف الوطني تحت رقم ٢٣٤٦٨
- ٦ - كتاب الارض - ارض الاحبار - طبعه د. بنو من مجموعة لندن ١٤٠ ومنه
 نسخة في المكتبة الاهلية بباريس في المجموعة رقم ٢٦٠٦

- ٧ - نسخة في مكتبة ' سببا نسخة في مكتبة جامعة القاهرة
- ٨ - كتاب جرح كبر الشجر منه نسخة المكتبة الاهلية د. بنو في
 مجموعة ٢٦٢٥ رقم ٦ - منه نسخة الى لاكتة به عدد ١٤٣٧
- ٩ - منه كتاب في المقادير الذهب الفضة نحاس الحديد لآ د. بنو
 بقصر د. بنو ٥٥ - نسخة كاملة في مكتبة الاهلية د. بنو رقم ٢٦٠٦

وهذه كتب كثيرة على جابر بن حيان مكتبة بنو د. بنو ٥٥ وهم كافي لاهل
 معرفة هذا العلم القاصي هذه المتابعة الا ان د. بنو ٥٥ في الاسناد بنو بني درس
 تارة كيماية وسره فلقد حار بن حيان في علم الكيماية ما لا يسطو طاليس من
 فقه في علم غصن

- ١٠ - بنو بن حيان - نسخة ' بنو محمد بن دكريرا الرازي الطيب الدائع
 الصيت - وله مؤلفات كثيرة في الطب وذكر له ابن العربي في مختصر النول خمسة عشر

كما في علم الكيمياء (١) كما اثبت القعطي في احجار الحكماء جمع مؤلفاته (٢) وهم ما
ور في سلسلة مؤلفاته عند القعطي ١ كتاب سمع الكبار ٢ كتاب في ان صاعه
الكيمياء الى الوجود اقرب منها الى الامتاع ٣ كتاب في ان العين المنصوبه
منافع ٤ كتاب الجواهر المطلقة

٥ - كتاب في علة جذب المغناطس ٦ كتاب الاراء الطمعة ٧ كتاب
صحة مداد معجون لا يظلم له ٨ - رسالة في البحث عن الارض الطليعة هي لطيف ام
الطير

ويعرى انه اكتشف الحامض الفوسفوري والكحول بنفط امواد النشوة او
السكرية المخمرة ، والفوسفور والكلس

٣ - ويساونه في المراتبة الكيميائية يعقوب بن اسحق الكندي المتبحر في فروع
الحكمة اليونانية والفارسية والهندية ، بالاضافة الى العلوم العربية ، المخصص باحكام النجوم
وسائر العلوم الطبيعية فيلسوف العرب واحد ابناء ملوكها وقد ذكره جمال الدين
القعطي محدثا من اربعة وثلاثين جذا حتى شاع الى عرب ثم فطال ، كما ذكره
ابن الدني في الفهرست واثبت هذان الكتات مؤلفاته في سائر العلوم الفلسفية وارباعية
والطبيعية والفنية والمجدلية وغيرها مما سبق المقام ذكرها الان ، ويكتفي بذكر بعض ما
اذهبه في علم الكيمياء والكيمياء ذلك - وفي كل من من العلوم المذكورة كتاب خاص -

انواع اجواهر التسمية ، انواع الحماض ، في ما صنع يمعطى لونا ، ما طرح على
الحديد والسيوف حتى لا تتلف ، كيمياء المطر ، المطر ، انواعه ، حصة لاصفة وعناصرها
التسمية على حدع الكيمائيين ، المرايا المحرقة ، اربعة اسئلة طليعية ، اطفال من يدهي صفة
الذهب والفضة (٣)

٤ - ذو النون بن ابراهيم الصببي المصري ، ذكره ابن القعطي وقال في حقه
انه من طمعة جابر بن حيان في احوال صناعة الكيمياء وتقليد علم الناطي والاشراف على
كثير من علوم الفلسفة (٤) .

١ - ينظر كتاب لابن النديم ٢٧٥ (٣) ابن الحكماء ١٧٦ ، ١٨٧ (٣) ابن الحكماء ٢٤٦ ، ٢٤٧
(٤) ١٣٧ من

٥. وفيه انصراف ورعي حيا الى ان كل مصنف من لاسلام وهو فهم
 علوم كيمياء وصناعات ومخترعات وحكايا ثم تركها لانه لا يهني وجوبه وبه في
 ذلك كبحلة مني ودع علمه هذه الخدع تفسون في تحصيلها لظن بها^١
 ولا يعرفون ان بوه في هذه الخدعة حيل المتدبرين العظمى الشيخ الرئيس
 بن سينا وغيره في الكتب بحول فهمه في العلوم الخدعة ولا سيما الكيمياء

هذه انما هي شخيرة من امرها فمن انك انصت في جميع العلوم
 كما في العلوم الطبيعية فليظن بهي حذيقه ثم يمتدعه في ما يصح كيمياء
 كثير منها مما نقل في حديث الاجزاء وعلوم الطبيعة في سائر العلوم
 ولا سيما في هذه المصنوعة يجد ان ما هو في حيز كتاب لاسكورنال
 والمتحف البريطاني ومن الاثر في الخدع الرئيس انك من انك لمحاولة الاجسام
 الى ذهب وغيره فستجد بعضا من الخدع التي لم تكن تصح انصت
 ونقصه يصح بذهب الا ان هذه الامور المعجزة لا تكون هي الفنون (المفردة)
 التي يصير بها هذه الاحياء بل هي اغراض وتواريخ والفنون بمحاولة وادراك
 اشياء مجهولة فكيف يمكن ان يقصد قصه احداث امره^٢

والذي ينبغي فقد تنس في الكيمياء وكان يعتقد بحولها لا يستطيعون مدرك
 براهين بحول معدود من حلة الى حلة كيمياء من قبل

ويجب ان تذكرها العلماء الذي كانوا في سنة وكانت لهم صولات
 موفقة في هذا المصالح اشهرهم العلامة محمد بن عربي في كتابه السبع والاسقف
 المجهول في القرن العاشر والفيثوق بن العيني في القرن الثالث عشر
 الف الاول كتاب القيم (الايام السبعة) وفيه من الحوادث العجيبة ما استوى الشروط
 العجيبة كاملة، فحدث في القارة الثانية وهي تكاد تكون كمالا في هذه الحوادث
 والامام في الارض وتداولها في الاملاخ حكاية مسجدة موفقة^(١)

واما انما في الامم المجهول صاحب كتاب (عقل كل انسان) فقد بحث في
 في لاصغر لا يهني ويغادر كتابه في تركها وانما التي تألف منها وكان عظيماً تمام
 (١) اخبار الحكمة ص ١٢٢ (٢) الايام السبعة ص ١٢

الاطلاع على العلم اليوناني من هذه الوجهة (١) .

واسماعيل بن عيسى بن المنداء في كل علم وفي هذا درس في موسوعته حكيم
« رسة بحكم » العلوم انطبعة دراسة موهبة ، بحث الاحكام ، الفرات ، وجرأه ، وقوبه ،
وآخر كة انطبعة ، والعصر ، والعراق ، والركب والتحليل المادي ، وعمل اخره ،
والبرودة في المادة ، والمعادن ، واصنافها وركبها وكل مثل اس س لا يؤمن تحوّل المعدن
من حالة الى حالة (٢) .

هذا قد يمكن قوله الآن في اشهر المشغلين او المؤلفين في علم الكيمياء عند

البحوث الكيميائية

اسم الكيميائيون العرب الى قسمين في دراسة الكيمياء ، بعض كثيرين منهم
يحصرون بحثهم في تحويل المعادن الى ذهب ، وكانوا يريدون التوصل الى ثلاثة اهداف
هامة في دراستهم هذه ، الاول ايجاد محال عام لكل المواد المصرية الثاني اكتشاف ما
يدعوه حجر الفلاسفة الذي يحول المعادن الى ذهب الثالث التوصل الى مركب
كبير الحماة وهو دواء يشفي جميع الامراض ، هذا فيما عدا الفهم الثاني مهم
مشكورة في درسه المادة الكيميائية دراسة علمية صحيحة بالنسبة الى عصرهم .

دعى كثيرون من الكيميائيين العرب انهم توصلوا الى تحويل المعادن من جوهر
الى جوهر وبالحص الذهب ، الا ان الناقدين بقوا بذلك ، وكان ابو نصر الفارابي حذر
المدعين ، الا انه مات فقير ، كان اس س كما علمنا لا يعتمد هذا الاعتماد ، ومع ذلك
كان بإمكانه جمع ثروة طائلة وان لم يفعل

قال «حي خلعة في كشف اطلون» ان الناس في علم الكيمياء على طريقتين ، فقال
كثير بطلانه ، منهم الشيخ الرئيس اس س ، اطله بطلانه في كتاب اشعة ، والشح
نفي اس س احمد بن سبه ، صب رسالة في امكزه ، وصف يعقوب الكندي انصاً سالة
في اهله وكذلك غيرهم ، لكنهم لم يوردوا شيئاً بعد الفشل لاسماعه فضلاً عن البقي

عنه كل هذا رسالة حسنة (٣) هذا الحكم الجبر ، الثاني التماس الطهي والكون ، والتفاد

وذهب حرون الى امكانه مهم الاماء حجر الدين الراري ، فانه في المباحث الشرقية عقد فصلاً في امكانه واشنع حجم الدين بن سينا ، وصف ما قل في رسالته ، ومؤيد الطبراني وصف فيه كتاباً منها « حدائق الاشهاد » ، وبين اثباته والرد على ابن سينا ، ولا حاجة لاي اد حجاج الطبري المتخصصين حول هذه النقطة لان كلها نظرية مسببة على الافسه المنطقية ، ولا شأن لها بالعلم العلمي .

واهم المواضيع الكسائنه الصححه التي طرعوها ، كانت تدفق بالمعادن على اختلاف انواعها ، وتركتها وما الى ذلك من المعلومات الكيميائية ^(١) . وهالك عشر كتب في تركيب العطور ذكرها ابن الدم لمؤلفين عرب كما انه ذكر كتاباً اخرى في (اسموعت وعمل تصديده او هي الصلته) ثم الجواهر والكنوز العه

وكان للمعوم الطحمة والكيميائية اهمية عظمى عند الفلاسفة العرب ولا سيما ما ترجم عن اليونانية ، حدثنا أبو ركرما يحيى بن عدي قال « ان شرح الاسكندر للسماع انطيمعي كله ولكتب اليونان رأته في تركة ابراهيم بن عبدالله النافل الصرامي » ^(٢) والشرحين حرصا على مئة دينار وعشرين ديناراً هبعت لاحتال بالندماير ، ثم عدت فاصت القوم من باعوا الشرحين في جملة كتب على رجل حراسي ثلاثة الاف دينار

ولولا صيق المقام لاور دنائمه كثيره من بعض البحوث الكيميائية لتطلع على كيميه دراستهم لهذا العلم اجلل ، ولكننا نورد هنا مثلاً واحداً في كيفية تكوين المعادن كما مودح بهذه الدراسات مستمداً من كتاب « علة كل العال » (السرياني) من القرن العاشر وهي على عهدة مؤلفها واليكم ذلك » .

- ١ — الذهب يكون الذهب في بنة ترائية طيبة ، والهواء النقي وحيث تكون حرارة الشمس عالية ، فيصح فيها الكبريت التي تحت حاض الرئق النقي . فإذا كان الكبريت اقل منه من الرئق يكون الذهب المتكون منها ابريراً أحمر . وقد كانت حرارته قليلة يكون دعه أحمر لينا ، وإذا امتزج به شيء من النحاس يكون هوذا صنفاً
- ٢ — انقصه تكون الفضة في بنة ترائية بهه ايضا ، والهواء الخسب ، وتكون حرارته عالية على الاولى ، أما معدن الفضة فانه يلبث كالذهب إلا انه يحتف به بالوسه

(١) القديس لابن التديم ص ٤٤١

وقته الوعي وهو أقل منه حرارة .

٣ - النحاس يكون الحس في منه حاته على سطح بحر به يكون الكبريت فيه أكثر صلابته وحراره . هذا يرجع فيه الكبريت يسحب إلى حدس حله وفي الحس أيضا أنواع مختلفة ، بحسب الامتزاج والته

٤ - المصدر تكون المصدر في به رايه أكثر برودة ورطوبة من الأولى وهو من الاحدم انفسه الرحوه

٥ - ابرصاص يكون في منه دثته وهده رديه . مخرج في عارث ثقبه مشعه بمواد كثيره ردتة ، فالكبريت الذي يضع ويصحب في من هذه الدثته ثقبه اذا امتزج فيه الرنق تحله إلى خاص أصهد وسمى القصبه المحذومه

٦ - الحديد ان اسمه الجنية التي يكثر فيها انه ودة ولوسة وسكون لاجره المتصاعده من جوف الأرض برده داسة فالكبريت الذي في من هذه بيته اذا مترج يارنق يكون منه الحديد ، وفيه أنواع كثيرا أيضا ، كالحديد الصلب واللين ، والقولاد

٧ - الكهروماء المعدن الذي يسمى «الكهرو» وهو جسم مركب تارة من

الذهب والفضه وطورا من معادن أخرى نسبة مثله . وهي شبه معادن جسم بشري مثلا حيث تحدث العناصر في هذا الجسم الواحد ربما يحفظ كل عنصر كانه الخاص

٨ - الحجارة الكريمة وهذه أيضا شبه يكونها يكون معدن ولكن مختلف عني القزوه وحرارة والصفات المتصاعده من جوف الأرض الامبير التي تدعى صاعلا طعما وتصح هذه الاحام الثمينة وهي بوعلى أن - الحجارة الكريمة عده وهده تقع في يكونها الطرعه العلوية المذكورة . وانحده الكريمة حوائيه وهذه تكون في بعض الحيوانات البحرية كالمرجان وغيره

عد شيء يسير من بعض جوهرهم للعبه والذكرى

وما ذكره الآن كاف للهي عينا بعض الثور في الجود العلمة الخوفقه في فهمها اسلاموا الاقدمين . والله أسأل أن يوفق الجميع لما فيه خير الوض المنص

ابن سينا

في الآداب السريرية

القيت في المهرجان الالهي للشيخ الرئيس ابن سينا

المنقد في صداد من ٢٠ — ٢٨ آذار سنة ١٩٥٢

دشرت في مجلة «الكذب» المصرية العدد الخامس بابن سينا

واسمها في الكتاب الذي الخلف بالرجاء منه من ٢٦١

محمدي المطران بولس بيهنا

ابن سينا في الاداب السريانية

تمهيد

العدم والمعرفة ملك الشرية العالم ، فلا حصص لهما امة من الأمم ، بل تتمتع بهما كل امة الارض . وتساقلهما الاحال جلا بعد جيل تراثا مشاعا لجميع الناس ، وكذلك العلماء والفلاسفة ابياء العمل الشرقي ليسوا وقفا على امة من الأمم ، فلا تتمتع شمس عقولهم الامم التي اجتهدوا حسب ، بل تساؤل منهم كل الامم بحسب رغبتها ، وتسترشدهم بهديهم على اسواء ، فارسطو وافلاطون مثلا ، لسا وهما على امة اليونان التي اتهمت الحياه بهما من شركتها بهما كل امة الارض النامية . وسيكونان ملكا لكل البشر ما دام العلم راها في المعروف مشرا في هذا العالم . ومثلها فيلسوفنا الشرقي الكبير الشيخ ابراهيم ابن سينا فهو وان كان شرقيا وكنت حكمته وطومه وفلسفته تارة بالعربية وطورا بالفارسية ، الا ان هذه الحكمه . وتلك الفلسفة . وهاتك العلوم لم تنق محصورة في اللغتين اثنتين كنت بهما من نفلتها اللغات الشرقية والعربية بحسب حاجة الامم الى هذه الساع العقية لعدده وتلافيتها الامم قاصيها ودانيها اقرارا عظيمة هذا الفيلسوف واسترشادا بهديه وعلمه وفلسفته .

ولما كانت السريانية شقيقة للعربية وقد خدمتها في جميع ادوار تاريخها كانت اخرى من غيرها بهذا العالم القديم ، والفيلسوف الكبير والربانية منذ اقدم عصورها جماعة للعلوم والفلسفات من يونانية وهندية وفارسية ، واخرى بهما ان تتكون ذات صفة او ثق لاحقا العربية . فقد ارد هاز العلوم العربية ، والسريانية الى حاضنها معطيا تارة ، وتاخذ منها حورا . كما فعل الاحثان سواء سواء ، ولما مع ان سا واستقى الحكمه والمعرفة من اصول السريانية ويونانية عن طريق السريانية ، وصرب في ميادين العدم والفلسفة اشواط بعيدة ، وقذف الى العالم الشرقي علمه العرعر وطعمه الرائحة وافكاره الخاصة ،

كان لابد للبرانية من ان مرجعها هو الاكار والاحلال . فتعيد من تعامله وتدرس فلسفته لما لها على ثمة من حقوق الاحود الخفي . وهكذا اقبل فلاسفة البربان وكنهم منذ القرن العاشر فما بعد بدسوس ائده ، ويتفهمون افكاره ، ويأخذون بهلسته وعماى كونهم مد صبر الفربج ، رابع والخمير ترتيب العلوم ، يعرفه الفلسفه في هـ اشرفى انبر بـ على دهات مدويه

والسبب في افايه على العلوم العربيه وادب فلاسفة العرب امثال نقاشي ويى سب وغيرهما . بعد شبعهم من العلوم اليونانية ، فانفسه لا تدفعه ، هو ان اثاره اشيعي والفلسفي النبوي بـ ث ويى سبى عهد تنكب الفربجه عصورا طويله ، والثاره العربى بـ راث حد كثير منه عن اثار البربانى كما هو معهود لى كل متبحر ، وما حلا ذلك يسعه ذوق البربان فبه ثراث امان بعدد بانه وحلود "عس والقياسه واسنونه الامور اتي كان بـ عديم المعنى في بحث فلاسفة العرب " العرب على السواء

ويحس د ا دـ دراسة علامه ولاسفة البربان بان ميا مد وجوده اى الاسباب دراسة دقيقة لأثره مطالعة بحداث كثيره من راثنا الادبى والفلسفي ولاصطربنا الى حكتابه بحوث طويله وسعة ، وجرده على الحب والوفى بكني بدرسه " اثره الفلسفي وديمي عد مدسوس البربانى " بـ كبرس ان المدعي "الطربك الالهيكى (١٢٦٣ هـ) ويى لـ في معرفه الخشفي (١٢٢٦-١٢٨٦ هـ) ولاسما ان ابيوسف الاجير يمثل الفلسفه بدرسه والعلوم البربانه من هجم اعصار الى عصره ، بدرسه مؤلفاته لمربره مدنى بدرسه فلسفا مد وحادها الى عصره . ويحصر بحث هـ ماسيطر الكاسه -

١ - الادب

٢ - الفربج

٣ - الفلسفه (المنطق ، ما وراء الطيعة ، الاجتماع)

٤ - ابي العربى وكتاب الاشارات واسما -

١- الألب

كل ابن سيد، ولسوقاً أكبر، مع شاعر آ، وزاته العلمي مي على الاسلوب انفسه والافسية المطع، ومع ذلك فقد انح شعر آ عريراً وثراً أدبياً على طريقه رمزية خاصة، إلا أنه نجح في كل ذلك إلى أدلوه الفلسفي المروع، فنعره مشوب بنعائير فلسفه وثرة لمي الرمزي ملي، افكار فلسفه صوفة يجدها عند كثيرين من المصوفة، ولما كان هذا انفسه نجح في شعره وثرة التي إلى الزهد والصوفة، كان لابد من الادب اسري ان سائر به وكثير منه أدب زهدي وشعر صوفي، ولا سدي عصوره لتأخرة استطاع جعل شعر ابن سينا وثرة الرمزي ثلاث طبقات متباعدة، وقد اتجه ابن المعدي شاعر السرياني الدائع الفيت دراساته الكثرة الجافة إلى الصوفية والرمزية شأن زميله الفيلسوف.

الطقة الأولى، هي فكرته التسمية الرمزية المعروفة، المصوبة في قصيدته الشهيرة الغيبة -

هفتك من المحل الأرفع ورفاه ذات نمر وسمع
اقى لشاعر السرياني نظرة اعجاب إلى هذه القصيدة، شأنه في ذلك شأن المتصوفين الذين سمعوا بها اراءهم، وشرحها بمصهم شروحاً وافية أو حشوهم أو ترجموها إلى لغات أخرى^(١) واسعد من اعجابه هذا فكره جله من هذه القصيدة فقه إلى الدراسة وراد عنها كثيراً من الافكار الصوفية المسجبة، وذلك في ترجمته طريق الامانة والاحلاص، فلم يفقد شيئاً من معاني القصيدة الغيبية، ولم يقص من روحها بل زاد عليها روحه حديده بان وشاعها بدائع النعائير اشهره سردياً فحشها دره في روح الادب السرياني، فادار أنها شعر كأن الشاعر السرياني طائر بك في جو شعري لامع، وكان ورقه استمتع حملاً حديداً بعدد حملها الأثري، ولم يكتب بذلك، بل أضفى عليها به وحلاً مأسولوه الشعري الرائع الذي لا يراه إلا عند العنقرة من الشعراء السريان، ولا نالح اذا قلنا ان الشاعر السرياني سلك فيها سلكاً شعرياً نصوي

(١) مجلة الآروية - ١٩٠٣

استنكسحون في صوامعهم ، وقد أنعم صحتها وقدمها أناسد عدة ، ترى فيها لموجود
عزائم ، يوجد بطلق معناه في الخوض مع حصف الأوراق في أعلى انصبوب ، وعلى أحسنه
سليم في الأسماء ، والاصاح ، فسبها . وجه طائرته الى المثل الأعلى لثري علماً غير هذا العلم
بملاة ابن . ويحم عليه السكون وستق من حوامه السرور هيروي علل اناسك بعد ألم
وظماً وحرمان

ها . عند الشيخ الرئيس أناس تحرروا من ادران المادة وحققو في سماء السعادة
فست مرسومهم لآلام الحماة وأوجاعها ، وراحت تطلب الأول الاري لثري عده بهجها
وسرورها ، فاد ما احدث به تم لها كل شيء . ونسى ابن ساهده ايفة من لباس
المنتهجين ولهم مراتبهم . وبأحد الشاعر السرابي هذه المراتب فصوعها في قوال جميلة
وسكبها في كؤوس شعرية رقيقة وبطسا فكرة الشيخ الرئيس بمحنة هههاله نشر ازاها
كأب من ولتلك المنتهجين وسبح لارنا في بؤسا وشعائا

ثم ينقل الشيخ الرئيس الى (المعارفين) الذين وهم في حياتهم لادسا دون غيرهم
فكانهم وهم في حلايب من اديهم قد موهوا وتجر دوا عنها الى عالم القدس ، وبأحد الشاعر
اسرابي أفكار اشع الرئيس من هذه الناحية . فيقدمها لسا شعر رهق وبسبب معرف
بقراءها فتنق بأولئك المعارفين الى عالمهم القدسي الجديد . ثم يتدرج الفيلسوف في تعداد
مقامات المعارفين واحداً بعد واحد . فبأني الشاعر السرابي وبصوع مها أياتاً شعرية
بصور ل المعارف حله ملكية ظاهره مكابا اراه يطلق في سماء القداسة رويداً رويداً ، حتى
بالآري الاكس فال صفاته الروحة السامة ثم بعدد الفيلسوف صفات المعارف ، هير
نمرأ باسماء وقتلاً هههه بالفصيلة والقداسة . وبعده صحت جلالت الماده لثري حله نور
ابوصاه وتحتل بالشجاعة والقوة ونلج الشامل والروحه عن اللب وما الى ذلك من
الصفات الروحية التي سالها المعارف عند بلووع بدوه القداسة والكمال . وبأني الشاعر
السرابي يستمد هذه الأفكار ويحلح عليها حله الشعر الثمينة ، فيسمى المعارف لاده
من مررة لثري الى المثل الأعلى فيطلق لنفسه العنان لتسامس في سماء الفصيلة والقداسة
رويداً رويداً ، حتى يطلع الحق سبحانه وعالي فحد به وتحرر من الآلهي ونؤسي وشقائها
فال معارف صفات كثيرة من صفات الحق فيصبح ودعباً حكيماً فوياً هدتاً نبأ وسبأوي

سده الآلام الحية ومسرانها ، فراه في آت واحد أَيْلاً ومهجاً ودمعاً وجوياً ، فعاً وهداراً
وما إلى ذلك من الصعب المتابعة ، وكان به أصبح خلقه حبه ككف لا واد نجد
الحق الاسم ، ارفع عن عالم تفتوح الآله ومسرانه ، وتعذب بخلقته شروره وجوره ،
فيكون اسراف وحاجة هذه قد تحرر من مقابس هذا العالم ، وانجد له فماً جديدة لجميع
الأشياء المحيطة به ، كل ذلك براه عد الشاعر السرياني وهو مطلق ب في سمدو الشعر
لجلال والجمال والكمال .

وإذا اردنا رؤية أثر انشع النفس في هذا الشاعر ، فانا نجد فكره قد تسمت
بانه صغرية عصب بها الشعر السرياني حساساً وحملها أسساً لقصيدته لرفعها التي حكما
سعود حولها الآن

٢ - النفس البشرية

انشع اسرار علم النفس مدأون عيدهم لدراسة الفلسفة اليونانية وتعتمدوا
إلى حد كبير على مدافع الفلاسفة اليونان في الموضوع ، ومع في القرون التاسع عشر
موسى بن كمال سبغ ابو حنيفة ، وأيامهم بدأ كتاباً عاماً في انشع البشرية عنيده على
فلاسفة اليونان ، فلاحه الكثرة الأولى مثال عربوهم بن سبغوس ، وأدهي فمه .
وغيرهم من عابرة المسحة في القرون الأولى ونحن نعلم ان السرياني برجموا حكمته
اليونان إلى لغة عربية ، فداها العرب ، ومع ان سبغ في هذا المنبر نفسه فقدم لنا
مراثاً فلسفياً غريب ولا سيما في انشع البشرية ، وعائده فهو تشبهه بام اشبهه مع
عائده بن كمال ، لأنه سكنه في ظال عربي جديد ، واعتمد فيها أسلوباً خاصاً به ، إلا ان
أراء ارسطو طاهرة في كثير من نظرياته العامة ما عدا ما داهس مدأ الاذنان سمويه

وسلطع درسه آراء ابن سبغ في هذا الموضوع وعلاقتها بدارا ، فلاسه السرياني
وأثرها في تكوين فكره ، عظم فلبس سرياني هو العلامة ابن العربي في القرن الثالث عشر
الميلادي ، وذلك في النقاط التالية

١ - هذه النفس بعدد ابن سينا النفس باها (كمال اور الجسم طبعي آلي^(١)) وهي ايضا عنه (كمال الجسم بحر كه بالاحيار مع مدأ عي^(٢)) ويعتمد ابن العربي هذا لتحديد نفسه حربي مرميا، أخذاً عن ارسطو أولاً ثم تعالاً من سنه يقول (قال ارسطو) انها كمال اول جسم ضحي آلي دي حياء ناقوه^(٣)، ثم يؤيد روحانيها تعالاً لاس سينا في تحديدته الثاني نكوبها (كمال الجسم بحر كه بالاحتيار عن مدأ عي) ويورد في ذلك قول أحد ملافة الكتيه الاولين^(٤) بعد أن شرح قول ارسطو الآجيب الذكر «اذا عدنا لى ان كيماء بعدد وجود النفس تحديدا مشاه تحديد ارسطو من جهة وتحديد ابن سينا من جهة ثانية^(٥)»

٢ - اثبات وجود النفس يؤيد ابن سينا وجود النفس من الجدس والنظر معاً وذلك قوله (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً^(٦) ن وعلى هذه احوالك غيرها بحيث تعطل للشيء عقله صحيحه، هل تفعل عن وجود دانك؟ ولا تثبت نفسك؟^(٦) وهذه هي الطريقة الاولى ولمهمه عند ابن سينا. في اثبات وجود النفس) وبعد هذا المبدأ وجوداً عن ابن كيف يجاوزه^(٧)، ثم يأخذه ابن العربي ماكثر وضوح فيقول (وجود النفس أمر صطري عني عن التعريف لان حكمل من يشير الى ذاته بقوله أنا فليست اشارته الى امر عديم، فان العدم لا إشارة اليه، وهذا أمر معلوم عند العلماء والجهلاء، أعني انه نفس في العالم اسان يفعل عن نفسه^(٨)) ويرد في الأشعة قول ابن الشيء القوي تشير اليه عند قولك أنا، هو «نفسك او هو (أنت) وسطيع ان تصير كل عصر من اعصائك انه ليس (أنت) بل شيء آخر غير (أنت) ولكنك لا سطلع تصور نفسك غير «هذا (الأنا)» فاد التت نفسك بعض اعصائك ولب (أنت) بمعنى اعصائك (أنت) كذا، أي في نه هذه الاعصاء» وهذه الآراء كلها احدها ديكلوب وسكك في هونه اشتبه «مع فنه س» أكمل من معرفة الجسد» و «أنا أكبر ادا أنا موجود»^(٩)

(١) م - انحاء من ٢٥٨ (٢) ابن سينا سم رسائل في فكهة والمفاهيم رسالة عدد من ٨١
(٣) م - حدي ما، الفقه من الركن ٥ المبر ٢ الفصل ٤ والاشارة المقابلة كادسه «ابن العربي
تفصيل الاول - شعاع الاول - رسالة النفس من ١٥ طعة عطف الطرود امر تم سنة ١٩٢٨
(٤) الاسم بعدد - ابن التمام الاول (٥) ابن كمال علم النفس المبر ٤ لفصل ٢
(٦) م - بالاشارة مرجع الطوسي، الفقه من ١٣٢٥ من ١٢١، انحاء من ٢٨٧ قم مصادق
(٧) ابن كمال نفس ٤ الساب ٢ الفصل ٢ (٨) ابن العربي رسالة عن نفس من ١٤٠٣ ٧
الاشارة شفاء ٦ باب ٢ من ٠ (٩) Decarts Meditation metaghy siqus

ولا سيما في هذه النظرة العارضة استعفاء ذلك مجرد الواحد فكيف بالاشارة اليه .

(٣) روحانية النفس للفلاسفة الاقدمين معاندة متبانية في كيان النفس أو جوهرها ومعظم تحالف جميعها الروحانية . وجاء فلاسفتنا يؤيدون لها هذه الروحانية ، ويدحضون آراء أولئك الفلاسفة براهين منطقية سائغة . فيؤيد ابن كيفا روحانيتها بآراء كمال عقده لهذا الغرض ودحض فيه آراء الفلاسفة المتأخرين وغيرهم من اعتقدوا بعدم روحانيتها^١ وجاء ابن سينا يؤيد هذا المدأ الروحاني تأييداً كاملاً عاقداً عدة أصول مدحض آراء الفلاسفة المخالفين وإيضاح الروحانية للكلمة في النفس الشريفة ، فهي عده قل كل شيء «جوهر بسيط وليس وجودها في الجسم كوجود النفس في الموضوع»^٢ وهي مبعد جميع المعقولات التي نعص عليها من العمل الفعال ، وهذا الكائن لا يسكن أن يكون إلا روحاً يستطيع استيعاب جميع هذه المعقولات أولاً وليكون صاحب تأثير العقل الفعال (٣) .

٤ - أن ابن العربي متأثر بشروح ابن سينا في هذا الصدد إلى حد كبير ، فانه يورد البراهين نفسها تقريبا لاثبات روحانية النفس . ثم يشتمها بما قرره ملائكة الحكمة المسيحية في هذه الروحانية فيسمي عنها الجسمية والمادية وما إلى ذلك من العتائب التي حذنها علي فلاسفة المذبة الأقدمون ، وينقد في اثبات اراته حصولاً كثيرة ويورد براهين متراكمة عقلية ونقلى^٣ وانهم في هذا الصدد أن نعاليم ابن سينا واقعة عده موهماً فائقاً جداً بل ربما تساوي لديه عالم فلاسفة اللاهوت الذين سح على مبادئهم وشرح آراءهم . ويسلخص من ذلك نتائج حقه كالتابع التي قدمها لنا ابن سينا في هذا الموضوع

حجود النفس . أكد ابن سينا حلول النفس براهين كثيرة تناسب قوه وكمالاً ، وكلها تستحق الاعتبار (٤) وفي الفلسفة السريانية براهين مماثلها عدداً وجوه إلا أن معظمها نجد طريقاً غير الطريق الذي سلكه ابن سينا في البرهنة على حلول النفس ، هذا ابن كفا مثلاً يؤيد ذلك (٥) وله براهينه الخاصة التي أحد معظمها عن شبه الفلاسفة السريانيين ، ومثله ابن

(١) ابن كيفا روحانية النفس - (٢) ابن سينا المعاد «قرئ سانس» مقالة الأولى «فصل ثالث»

ص ٢٧٥ (٣) ابن سينا الخلفه ص ٢٢٦ - ٢٢٢

(٤) ابن سينا سالك النفس ص ١٦ ٢ ولانته مقالة ٦ الباب ٢ «فصل ٢ وينارة الاقدس» القسم .

خاصة بروحانية النفس (٥) ابن سينا الخلفه ص ٢٨٥-٢٨٩ وطبعات بغداد ص ٣٤٨

(٦) ابن كفا «حلول النفس» .

العربي ، وهذا لأجله سعى كثير من في حله العلوم وفلسفه وله براعه خاصة الكثرة
 أيضاً ، كلها تدل على قوة النفس الروحية والأدبية ، ولا يجد علاقه بين براعه
 وبراهين أبي سينا إلا في برهان واحد فقط ، نجد أنراً لبرهان ابن سينا وصحاً ، وهو أن
 ابن سينا بعد إيراد براهين كثيرة يستند على روحه النفس وبصاها ، جهة تفوق بقية
 مؤرخيه اهتمامه في البرهان على هذه المقدمة (١) فأحد ابن العربي سألته النفس أساساً قوماً
 مثله لله هل على جلودها وقائتها بعد هاء الجسم ، وهـ ١ : عنده أعظم من إلهي ٢ : ويستحق من
 ذلك أن العلاقه بين الفيلسوفين السمرقاني والعربي واضحة ومثابرة وأن الثاني أنثر في الأول
 تأثيراً عميقاً في هذا المصراع ، ولم يعتمد فلاسفتنا على المثابرة في ثبات هذه الطريقة ، لأن
 الفقه المثابرة لم تقرر جلود النفس الشخصي ، بل على طبيعة انطوي في سابعاته وكذب
 الفيلسوف وشرحه

٥ - التباس عقيدة التباس قديمة في الشرق حمداً ، ولكنها تناقض الأديان
 السماوية ، هذه فلاسفة يهدمونها ويؤيدون أن الأسم لاتناسح ولا تنقل من جسم إلى
 جسم آخر مطلقاً ، وقد ابن سينا هذا الرعم باله هل الثاني قال : « إذا عرج أن سناً
 ناسحتي أبدان وكل بدن فانه يدانه يتحق نفساً تحدث له وتصدق به ، فيكون البدن
 الواحد في نفساً معاً (٢) » وهكذا يمتص في استمرار الجوان أيضاً ، ويستحق عدم
 التباس بأي وجه من الوجوه ، وابن العربي يدحض هذا الرعم براهين كثيرة ، إلا أن
 برهانه الأول ، والأعظم مستند من برهان ابن سينا بعره الواحد - عربياً وأدب ذلك فقال
 (أن وجود لنفس بوجود أبنائها ، فإذا وجد بدن إنساني استحق نفس بعض عليه ، وهـ
 حل فيه نفس أخرى متناسحه ، لوحد في البدن الواحد هل ذلك محال ، لأنه لا يشمر
 أحده بأكثر من نفسه فادن القول بالتباس محال (٣))

طريقة المعرفة

جميل أرسطو المعرفة متوقفة على كمال الحس ، والعقل يعرج بمقولاته عن طريق

[١] ابن سينا : مع ، سائر في ملكه والعلميات ، رسالة ابن العربي الأسامة وهـ أكلها ص ٦٦

[٢] ابن سينا : رسالة نفس من ص ٥٧ " من الملك : رسالة نصيحة ٦ : كتاب ٥ الفصل ٥

[٣] ابن سينا : الرسالة ٢ : ص ٩ - ٤

[٤] ابن سينا : رسالة النفس من ص ٥٢ البرهان الأول : والاسم الحقة ٦ : الباب ٣ الفصل ٢

نصوه المقتضيه من الأجانب - وأن سائر برص سنك - فإن حصل ذلك - فبالمعرفة فكسب
بعض المقولات من بعض عمال وانراثة عليه - كصنع المصنوع السرياني من العوي
على فكره انيقوسين اليودي والعربي فأنه عكسه انما - وانما من نظره تعرفه في
حد منه - ومن نعم أن اس ساء - فبقي الأساس المبركة من حيث الرثاء وتقدمه
مريباً خاصاً ، فجمعها - ربه أنوع هي "العقل الهولاي" - والعقل للملكة - والعقل لعمال ،
والعقل المستعد - ومن العقل الهولاي يحتم العقل للملكة - إلى أن جعل العقل المستعد
تيسراً يحتمه لكر - وهو - منه - المقصود (١) وقد أخذ عنه من الذي هذا الترتيب عنه
ولكن كلامه بعدا فيه (ان يعرف بعض أربع درجات الأولى العقل الهولاي ، القادر
على اكتساب صو - معرفة كلها ، وهو عقل الاطفال - الثانية - العقل للملكة الصادر على
أدرك المعرفة الأولى - وهو كالكامل الحكيم من الحكمة - وهو عقل العمال ، الثالثة
العقل للمعلم انه در على ادرك المعارف الثابته والمكسبة كالعقل والمعمولات والرغبة
العقل المستعد " المكسب " وهو انما على مدار جميع المعارف الصورية والثانية ،
ويعرف تماماً به معرفة هذه هي درجه التكامل والنشأ بالله (٢) ولو أردنا استقصاء
معارف من سبب نفسه ومقاييس معارف من التي لم يجد أن الفيلسوف السرياني
يستمد من رمية انيقوسين العري أو الكنه - لم يجدها عند عنه انما هذه السرياني من
عندهم نعم النفس الشريه ان من اس الذي الامر الذي يدل على عظم تأثير هذا
الفيلسوف بالتراث الفكري عند السرياني

نظرية السعادة

كان ابن سينا من التلاميذ المتفكرين ومن اعتبره أن الحياة سعادة عقله كاملة لا
يصورها - لا من تدقيق عيوبها - واعتبره سعادته بحدوها الأساس هي في الكمال والمعرفة .

(١) أيام سنا الحياة من ٣٧٤ رسالة الحدود

(٢) ابن الهيثم الأشبه الفسلفة ٦ الباب ٤ الفصل ١

مستوعو. في حكام، فلا يستطيعون إدراك شيء من هذه الله، فبما عر ه من سنا^١
 ومنه ضرر من العبي يقول (ان التعاقب في بحر الشهوات فاسدور أدرك لشهوات
 انعطية والعدايات العقلية، لكونهم هلم لم يدقوها ولم يجربوها فانهم ابدأ ويشق عليهم
 الاقتناع والتصديق بها (٢) .

ومعرفة - معرفة الله - هي الأساس الأول لهذه الله عند ابن س^٣ ، ومنه
 عرف ابن العربي فان معرفة الله أساس كل لذة روحية وعمله قال (كما ان لكل قوة من
 الجسمانية المقدرة في الأساس لذة خاصة ، كاللمس والدوق ، والسمع ، والشم ، كذلك
 العقل لذة خاصة يدرك المعاملات ، وبما أن في جميع المعاملات لا يوجد اعجب واعظم
 واكبر واجمل ، من رب المعاملات ، فان الله الناتجة عن معرفته يقول كل لذة (٤))

نظرية الخير والشر

مقد ابن س^٥ : « أن الخير مبني بالذات والشر مقص «العرض ولكن مصدر »
 وأسس من الحكمة الانبياء ان ترك الخيرات العائقة الدائمة والاكثرية ، لأجل ضرر في
 أمور شخصية غير - حة (٥) » ومعنى ذلك ان الخير طبعي وعلم ، وأما شر فمبني الخير
 وحاصل ، وقد قال هذه الفكرة معظم فلاسفة السريان « على الاخص ابن العربي فانه قال
 ان « شر ليس مرأ وجودي ، لكنه عدم الخير فقط ، فالوجود مطلق هو خير ، ما لم يؤد الى
 عدم مثل هلاك شخص ما او اضرار او مراجه او اخلال بركبه ، وبما كان عدم ليس
 من الامور بوجوده فلا يصدر عن فاعل بالاضمح ، ولكن دعما يكون صدق بمرص »
 اي ان يقول «الخير اد ، غائب للشر في ذرات انفس الموجود لان هذه مه أم من اشرور
 مطلقاً ، مثل سائر لكانات اسماءه ومن الكائنات ما يكون فيها الخير غالباً الشر كالكتاب
 ليعصره ، وما كان دفع الخير ، ولكن لاجل ما يلحقه من الشر القليل ، اس من حوص

(١) ابن سنا ، ص ١ (٢) ابن العربي ، حكمة ابن سنا ، ص ١٠٤

(٣) ابن سنا ، الاختلاف ص ١٦٦ (٤) ابن العربي ، شفاء القلب ٢ ص ٦٧ و ٨٠ من طبع دير

بغداد ، ص ٥٠ من طبع ١٢٧٧ ص ١٢٣

المهم . وحب ان يوجد في العالم المصري شرور طفلة (١١) »

وبرى عدد من سنا ظاهره سادر الى ذهن كل انسان في موضوع الخلق والشر وهي مادة اسؤال « فلم لم تصنع اسر » عن العالم اصلاً حتى كل يكون كله خيراً ؟ » فحسب عنها الشرح الرئيس حواشياً مفعولاً (١٢) ويوضح الاسأل على هذا اسؤال يقوله « او كان امر الله تعالى كأمرك وموافقه كصوابك ، وجبلة كجملتك ، وقيحة كقيحك . لما خلقنا لاشال أعسل الأناب أحسن الرأى لا يمدوه العشب ؟ » ومعنى ذلك انه يبين ان الاستحسان كى الاشياء . فمدعه اذ مذهب تعاؤل لا تناؤم

وإذا انعدا الى فلبها من المعري . فراء بعيد هذا السؤال الى اذهابنا . ويجب عه نفس جواب اشبح الرئيس قرباً (١٣) ثم يوضح الاسأل على قوله (لماذا لم نخلق الخليفة من هذا النوع لعل من الشر ايضا أنعل الماري غير كفو لذلك ؟) يقول (ان هذا السؤال ضعيف جداً فلا يستحق جواباً لانه في صممه أي في فوته كقول من يقول لماذا لم يخلق المربح مريحاً ، او النار باراً ، او الماء ماء . (١٤) وهكذا ترى أثر من سنا في الفلسفة السريانية هذه التي يتزعما ابن العربي .

الطبيعات

سبح ان سببا في الطبعات على موال أرسطو . وحاء ابن العربي بسبح على المتون منه ومع اعتراف الفيلسوف السرياني بمعزبه الشرح الرئيس يجعل المعلم الاول جلالاً عظيماً صممه دائماً (استداه) وبعد آراءه في كتب الطبيعات التي ألفها ابن العربي في امر من الاول بين جميع الآراء التي ساهها هذا الفيلسوف ويؤيدها . ونحن اذا درسنا هذا أثر ابن سنا في طبعات ابن العربي إنما نجد الى ذهنا ما أحده هذان الفيلسوفان من فيلسوف الاعرق الكيم . ولكنا نضرب صفحا عن المعلم الاول في عجائبا هذه . ونعود الى عيشا

(١) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ٤ ص ٤٨ (٢) ابن سنا ص ٦٣
(٣) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ٤ ص ٤٨ (٤) ابن العربي حديث حكاه دار ١ و ٤ ص ٤٩
(٥) ص ٤٩

من البحث، وهي هنا علامة أن المادة قد انقسمت إلى خمسة عناصر
 ذلك العاط أساساً

موضوع طبعاً بعد أن سأل الفيلسوف عن طبيعة هذه العناصر مع ما
 في الدم أن هذه العناصر هي المادة الأولى بعد صنعها من الشجيرة لا جسم
 لها فيها من كبر ولا صغر، كما لا يعتقد أن هذه العناصر هي العناصر
 موضوعاً خاصاً بالعلم الطبيعي إلا أنه يجهل لا بد من عيونه هذه الحركة والسكون ثم
 سئل في محله عن هذه العناصر في قول من ذلك فلم أن موضوع العلم الطبيعي
 هو الجسم من حيث أنه مادة، لكن في هذه العناصر تعرف الخواص الطبيعية، التي
 هي عناصر الجوهرية التي تتغير وتكون بحسب ما يتغير معها هذه العناصر
 منها ٢

٢ - المادة والصورة: أن أول من قال بالمادة والنسب لكل جسم ضمني هو
 أرسطو، وقد أخذ فلاسفة الشرق بهذه الفكرة من بعدهم فلاسفة الإسلام، واعتقدوا أنه من
 الطبيعي، ومنه لو نظرنا إلى آراء الفيلسوفين الشرقيين هذا الجسم بعد الفيلسوف السرياني
 منسوبة ولا بأس به في فهمه لأن المادة هي «الشيء» من حيث يوجد فوق ذلك مشاهد
 متغيرة من جسم من جسم، وهذا هو الجسم الذي هو الجسم من حيث هو من
 حراس أحدهما يقوم مقام جسم من السرير، ويقال له هيولى ومادة، والآخر يقوم
 مقام صورة السرير، يسمى صوراً، وهذه المادة هي التي هي
 «الجسم» جسمي، له جسم ضمني وله هذا وهذا، يصح نقول، ونعني، والتعبير
 بين مادي، آخر، مادي، جسمه، هي آخره، أنه هي نفس حرته، وأنه
 جرات أحدهما يقوم مقام الجسم من السرير، يدور به هذا، والآخر يقوم مقام الصورة
 من السرير، ونعني صورة، أنه نفس هذا هذا، أحدهما، المادة التي صنعتها
 بعد هذا، مادي الجسم، ولا حركته، أنه هي (أحياناً طبعاً طبعاً الصورة، هذا)

[١] ابن سينا، التنبيه، ص ١٥٨

[٢] ابن سينا، التنبيه، ص ١٥٨، في كتابه «الشرح» ص ١٥٨، في «نظرية»

[٣] ابن سينا، التنبيه، ص ١٥٨

[٤] ابن سينا، التنبيه، ص ١٥٨، في «نظرية»

يوجد مطابقته^١ معونه بعده المادي ، فكلاهما مراد ان علم الماده ، والصورة والعمل الاول
في اتحادهما هو (الاول) او (الحقل الاول) الكلي القدسه الامر الذي يدهش عنى (أ) ^١
المسوق السرياني اعجب برأى رمله المسوق العربي . وجاء مسح على صورته ولكن
بحيوط غير حيوطه

القوة والفعل

يتبع الماده والصورة القوة والفعل . وهذه النظرية ايضا استمدتها من سيب من
المعلم الاول . وعده أن كل كائن - ما عدا الاول الأري - كل في القوة ثم انتقل الى الفعل
بواسطة حركة حارجية . ولذلك جاء يشرح المحرك والمحرك ، وأنواع الحركات الجسمية
وعنها الفاصية أو عنها الاولى^(١) وجاءه ان العربي في ذلك صحتا عن الحركة وصورها
الاول من المدع الارلي^(٢) . وسفها بشرح القوة والفعل ، كما شرحه ابن سيب^٣

ذكر ابن سينا في فلسفة ابن العربي

كما الى الأب تكلم عن تأثير امر ساي الادب السرياني ، والفلسفة السريانية . ويحمد
هنا في انفسه أفكاره وآرائه المتعلقة في هذه الاداب ، دون ان يجد له ذكرأ صريحاً
بين مخطوطيه ، وتتمثل الأب الى فلسفه ابن العربي حيث بعده يورد ذكر ابن ساي صريحاً
فيأحد تاراه بأرائه ، وبعد بعضها طورا ، الامر الذي يدل على ان ابن العربي اعتبر ابن سينا
كفيه نفلاسه الكبار واقر بماله وما علمه . ويوجد ذلك مشرراً في الطبقات وعلم الحواش
وم وراءه انطبعة واساسه والاجتماع في فلسفه ابن العربي

(١) ابن سينا الجزء ١٦٩ و ١٧

(٢) ابن العربي رده الحكم الباب ٢ الفصل ٢ النظرية ٢ و ٣

(٣) ابن العربي فيه أيضاً الباب ٣ الفصل ١ النظرية ١

(١) في الطبيعيات يتكلم ابن العربي في كتاب «المادّة» وهو الكتاب الرابع من الطبيعيات في موسوعة الفلسفية الكبرى (ردّة الحكم) يشرح في الباب الرابع والعصم الثاني من هذا الكتاب آراء الفلاسفة الأهلين في ضميم الكرة الارضية الى خمسة أقسام ، بعد أن يهيئ كلامه في هذه الأقسام وشرحها ، يقول : «إن الشيخ الرئيس يعتقد صدق هؤلاء الفلاسفة استندة ، ويرى أن في حط الاستواء تتمازج الحرارة والبرودة أكثر من كل لأقالم ويؤيد رأيه هذا بأربعة ردود» ويذكر ابن العربي هذه الردود نقلاً عن ابن سينا واحداً بعد الآخر ، ثم يعقد فصلاً خاصاً في عبود ردود ابن سينا الأمر الذي يس على ابن ابن العربي مبنى آراء أولئك الفلاسفة ويدافع عنها ، وك قد ابراد ردود ابن سينا وكلام ابن العربي عنها ولكن اكتفينا بذكرها خوفاً من التطويل ومن شاء فليراجعها في محنها . ثم يتكلم الفيلسوف الرياني في الكتاب الخامس من الطبيعيات ، وفي الباب والفصل الثاني منه ، عن نهالة حول القمر أو الشمس ويذكر في النظرية أربعة من هذا الفصل ، بعدما تلذ الحب متعاونة في الجو يمكن أن تكون حول القمر أو الشمس أكثر من حالة واحدة ، ويذكر في ذلك طريقة علمية ، ثم يورد رأي بعض العلماء أنه يمكن أن تكون سبع حالات فوق بعضها بعض ، ويقول ابن الشيخ الرئيس روى اسمه شاهد في همدان ثمانية حالات (٢) ويظهر أنه يأخذ بكلامه

ثم ينتقل الى شرح قوس فزح ويذكر آراء العلماء في ذلك يأخذ بعضها ويعدد اقية ، وعندما يصل الى رأي ابن سينا في الموضوع يفتريه أكثر من رأي العلماء الآخرين ويأخذ به (٣)

(٢) في علم الحيوان ثم يتكلم في كتاب الحيوان وهو الكتاب السابع من الطبيعيات ويذكر في فصل الثالث من الباب الخامس من الموالبات الحيوانية والشرية ويورد كمرتب طبعه قولاً لا يسيأ أنه سمع من مصدر ثقة أن أمأ ولدت بعد حملها بأربع سواب ولداً حياً وقد ست اسامه ، ولم يذكر الفيلسوف رأيه في هذه القصة من هي يمكنه و غير ذلك ١

(١) ردّة الحكم كتاب يذو الباب ٤ الفصل ٣ : ٣

(٢) ردّة الحكم - كتاب الظواهر الحقة - الباب ٢ الفصل ٢

(٣) منه أيضاً الفصل ٣ النظرية ٧

(٤) ردّة الحكم كتاب الميزان الباب ٥ الفصل ٣ النظرية ٢

(٣) في هـ و هـ القطعة وسلكهم في كعب القطعة الأولى - وهو نعم كث من
 علومه - وراء لطيفه عن الجسم والعلم وشرح في الفصل الثاني من القسم وسور
 آراء الفلاسفة فيه ثم يورد رأياً لا يسا وهو قوله «أن العلم السط لا يحظر على فكر
 ولا يعرف ولكن العلم المقهور مأثوح» هو وحده يعرف كقولك ما ليس اسماً
 ليس ثوباً ولكن من العلم لا نسلم بهذا الرأي ، يقول «لو لم يحظر العلم السط على
 فكر كيف حظر على فكر الشيخ الرئيس (١) ؟

وسلكهم في الفصل الثاني من الباب السادس من حسن الكتاب عن «المرئيات»
 وعندما يشرح لأجل أن يرد أن لا يسب وهو قوله «أن الألوان تلتصق في نظام وروى
 عن جسم مني عندما تشرق انور عليها ضوء الله من جديد» ولكن ابن الهيثم
 لا يصرى بذلك ويؤيد وجود الألوان في الأجسام في النظام مثل وجودها في أسور وقول
 «ي أجمع أن أصل كلام شيخ وهو أصل الأفاضل» (٢)

وفي فصل العربي فيه تنكلم عن «المسموعات» وشرح كيفية وصول الصوت إلى
 بعضه لبعض من الأذن بواسطة الموجات الهوائية ، ويؤيد أن الصوت لا يمكن وصوله إلى
 الأذن إلا بواسطة هذه الموجات ، فإذ انعدم الهواء لا يمكن للصوت أن يصل إلى الأذن
 مطلقاً ، وإن كان مصدره قريب منها ، وهذا يورد نظرية لا يسب وهي قوله «أن الصوت
 يصل إلى الأذن حتى دون التماسات الهوائية» ولكن ابن الهيثم لا يصرى بذلك (٣)

٤ - الخشب اسمه تنكلم في الكتاب عنه وفي الباب السادس والعشرون
 لمدس عن الآلات وشرح الآلات الخمسة ومشاركة النفس بالآلة الحسنة ويورد طريقة
 لارسطو في هذا الموضوع ويأخذ به دفاعاً عنه ثم يورده (٤)

٥ - لافحص والاجتماع تنكلم ابن الهيثم في الكتاب الثاني لتفسيه بعينه
 ويورد طرقاً اقتصادية واجتماعية هامة ، وقد اعتمد في ذلك على مصدرين مهمين الأول
 آراء فلاسفة على خلاف طبعهم والثاني آراء الخاصة التي استعان بها تفكيره واحترمه

[٢] منه حكم نفسه كذا - الباب الثاني - الفصل ٢ النظرية ٢

[٣] رده حكم نفسه كذا - الباب ٦ - الفصل ٢ النظرية ٧

[٤] منه باب الفصل ٢ النظرية ٢

[٥] رده الحكم كتاب القطعة الأولى - الفصل ٢ النظرية ٤

أخصاص، وعدم سبهي بحث النظريات الاقتصادية يقول إن أسنادنا (أرسطو) بحث موضوع الاقتصاد بكلمات معقدة لها وهناك في مؤلفاته، ويجدها في إحدى عشرة مقالة، ووجدنا للفيلسوف (بسون) مقالة مختصرة فيه، كما أننا وجدنا مقالة عميقة في هذا الموضوع أنفها أفضل أقوال الفلاسفة المتأخرين الشيخ الرئيس ابن سينا. وقد أجدنا في بحث هذا كين مارات لنا من آراء هؤلاء الفلاسفة^(١).

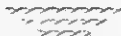
ابن العربي يترجم إلى السريانية كتاب الاشارات والتبنيات لابن سينا

١ - كتاب «الاشارات والتبنيات» لابن سينا هو أحسن كتبه لحكمة، واعتبره الأقدمون كنزاً للعلم والادراس، واحد شهره واسعة منذ صدره من قلم هذا الفيلسوف الكبير، وترجم إلى الفارسية منذ عهد بعيد، وتجد هذه الترجمة مخطوطة في المتحف البريطاني، كما شرحه كثيرون من الفلاسفة العرب شرحاً وافياً أشهرهم ابن كيون المنوي سنة ٦٧٦ هـ، وتجد هذه الترجمة في المكتب الهندي، كما شرحه الفيلسوفان بهير الدين الطوسي، والأمام فخر الدين الرازي، ونشر شرحهما هذا سنة ١٢٢٥ هـ.

ولما جاء ابن العربي في القرن الثالث عشر الميلادي، واكب على كتب الفلسفة بدرسه، وسحرج منها ما راق له من العلوم والمعارف من سريانية ويونانية وعربية، أعجب من سبب إعجاب عظيماء ووصفه في مصنف أعظم الفلاسفة، واحد عنه نظريات كثيرة في مؤلفاته الفلسفية الكثيرة، كما رأينا، ولم يكف بذلك بل أخذ كتابه «الاشارات والتبنيات» في المصنف والحكمة، وترجم إلى السريانية إجابة لطلب الرمان شمعون رئيس اطا، هولانكو ويعول في ذلك «ابن ترجماء» إلى السريانية إجابة لطلب شمس شمس الساطع، وحكوك دمات اللامع نسب الأستاذ شمعون ملك أضاء ملك ملوك المسكونة ابن المرحوم الرمان يشوع هيس قلعه الروم وأهم ما يجب قوله هنا هو أن ابن العربي أطلع في ترجمته، وأخرجه نسخة فلسفة فادرة في اللغة السريانية

(١). ابن العربي نفسه الفلاسفة كثر الاقتصاد الفلاسفة ٢ فصل ١ النظرية ٣

هذا أهم ما أودعنا قوله في كتاب آخر سماه في الأدب الساسنة وهو عجم من قصص
 وسمرقند إن شاء الله كتاباً خاصاً في هذا المصنف يستوفى كل شيء الفصح الرئيس في أدياننا
 وفلسفتنا السريانية ، ونأتي على مقالات كثيرة بين آراءه وآراء الفلاسفة السريان ، ونعدها
 إلى مصادرها الأولى ، وقد مر ما هنا على عجم عنه في كتاب في هذه الساحة من الأدب
 شرفية



نظرية المعرفة

للفيلسوف مار غريغوريوس ابن العري

« نشرت في مجلة المشرق — السنة الأولى »

(من عدد 11 — 10)



نظرية المعرفة - لابن العبري

تمهيد

هي نائدة «المعرفة» منذ سبعة أظفار ، فاستعجب صوتها ، وهلم بها وهو لا يزال
في العقد الأول من عمره ، ولم سه العقد الثاني ، من حديثه المظنة بالنور ، واعتقده بالعلم ،
حتى كان صده كبراً عظيماً لجميع العلوم والمعارف

«مدد أمد ظنوني أريد تحليل بعض نقاط من فلسفته أو فلسفته كالمسحوق للفلسفة
أسرديته ، غير بي لم أتوق إلى هذه الفترة حيث أسعدي الخط لمباحثه في بعض آيات
سردية عنده قلنها فيه مدد المتش فشمع كأن دوحه الطاهره ترهق فوق أسى بأذن
لي بالندوب من قدسيها لأعترف من بحر حكمتها الرائحة التي لم تتركها إلا لثني من
«مفصولين» المحيي ، ليس بموصوف على القول وان كان في أعني عميق الحار ، ولا
تهمهم الامواج ، ولا شيء عرائنهم لجح الموت والهلاك

في هذه البرهة الوحيدة أتف أمان قدسك يا أسدي العظمة كنس صغير ، أظن
سك يعني المسمى لارى شراع الذور القدسي يتدفق من شفتيك الطاهرين «افتح لي
كنوز حكمتك لأحد منها بعض الدرر الثمالي وأقدمه لى أسمى أسس «مخزون الك» كن
صحيح ومبني ، «اسمع لي» إذ تجوز إلى حدسك لأفطن بعض ترهق وصحب هدية عليه
على صدر قبة قومي ، بل أسفر منها الأكليل لمجد انقائه ، وأصعب جوى رؤوسهم ولكن
هن عمن بأفلسوفي الحبيب ، بعضهم سيقتول تلك الدرر حيث لا يسي ، هل تدري ان
أحد من منهم سوف ينظر إلى تلك الأكاليل كما ينظر الخليل ! صبح لي من شمس
وهو جده ، وقد يسمو «بهم على عوهم ولكن لبر — أنا وأنت وحدنا — لأن
كنج من «مهم» مبرور أجدون ترهق أو مسنوب بين أرهق أو ناص كما يساب شمع
الثور بين أسام الصباح سبرون كن ذلك ، وقد جلدن ، وبشرون بحرقات كثيره
تسبهم أيام الضمأ والنداب ، «سقطون» الحور ، فطعنون بها الأكليل لأولادهم ، وحللا
عقاة معطرة ، «ناصحة طاهرة» لأحاديثهم

لن أصح الآن عن مؤلفه الفلسفي ، وعددها ، ومواضعها ، لأن ذلك قد طرقة

هي كثر ، وثلاثا أبى على أساس وضعه عبري ، إذ أن الكلام عن عصر أو صبح الفلسفة التي دمج براعة بعد ، واجتاحت فرصته المحصنة ، بأسلوب جديد ، هو أسلوب كحلبي ، انفعلي ، وأدرس ، والمفاته الأمور التي لم طرفها على كتب من كتاب ، بل لم تعود أب بعن مثل هذه الدراسات لعافرها وفلاسفها ، الأمر الذي سببا له كن الشعوب كهم فالي يا بى امي ! ها جنة الروح ! ها جدول الحياة !

البحث^(١)

يميز فيسوف ، المعرفة الركن الأساسي الأول الذي سى عليه جميع الأمور ، بحث يجعل بحث فها مقدما على جميع البحوث اللاهوتية المستندة على الفلسفة في موسوعته لكبيرة المعرفة ، «مسيرة الإنسان» وها سبعة بعدا حديثا حث على المعرفة ، مؤيد ، فهو «موجهة لمنطقه أربعة ، مشا كل ذلك بأفوال الكتاب المقدس ، وكأى بهذا لفاسوف لا يريد إطلاق العقل وجيد في بذاء البحث والتفسير ، ولكن لا يعرب عن بأننا أن طريقته هذه هي لاهوتية صرفة .

المعرفة عند فيسوف كمال العمل ، طولا ما كان العقل عقلا حقيقيا لأن «معن الحقيقي يجب أن «يعرف» فكما أنه «لا يمكن أن يكون إلا بالمعرفة» وليس ذلك فقط أن «المعرفة لا تعقب إلا «أناها لاهيا» «كمال» والكمال الحقيقي لا يطلب شأ غير ذاته لأن في هذه الذات لذته وحقيقته لذلك سمح فيسوف الكبير بقول «المعرفة هي حكم ، النفس ، والكمال يطلب ذاته ، فالمعرفة إذن يطلب ذاتها » .

هذه هي انتمه الأدبي من اشوذة المعرفة التي بدعها ابن العربي عن مشقة التفكير وهو ولا شك يحسن هذه التره منه للعقل إلى أمور كثيرة أهمها أن هذا بعن لا يكون كاملا إلا بوسطه اعرفه ، وهذا يرجه بأرى حرج بين الجهل والمعرفة من جهة ، وبين القصص والكمال من جهة ثانية ، فاما أن عمل إلى المعرفة فإلى الكمال ، وما أن يماري اعلام الجهل فيشع في النقص والحاجة

(١) حديثا في محتاجا على كتاب «مسيرة الإنسان» الثرماني الركن الأول

وإن أعني فلسوف مغائر ، حب المعرفة ويرى فيها سعادته لآسان وكماله
 وسعها أجهل ويرى فيه شغله الآسئ وهذه ، ولا يرى الحياة حياء حبيبها الا ، لكمال .
 ولا يكون حد التكمال الا بالمعرفة . فالمعرفة هي ناعته الكمال ، وسوع السعادة ، وحر
 الح . الخصة

وهذا لأني طعاً هو صد أي اتصاله المنشأ بين الدين وروى المعرفة و يعلم شغله
 كل الشغاه ، ويرى في الحمول والجهل السعادة وكل السعادة حتى انه يقول دار اوت
 اسعد الناس فلا يعلمهم ، وما ذاك الا لانهم يرون العلم يسوع الشقاء ، ثمب والعد ،
 غير ان جميعاً يحذرون بهذا الآثم الشرع كما يقول أحد فلاسه التعاوى

ويؤيد فسوفاً قوله بان التكمال لا يطلب الا ذاته . ولا يسمع الا ذاته ، كي
 يجمع هذا التكمال جذباً الاذاع ، يقول «وأنه هن على ان التكمال يطلب ذاته هو هذا
 لو لم يكن حياء بذاته ، لو حب ان طلب انفس ذاته — والعص هو صد التكمال — ولما
 كان انفس — الذي هو انفس احد الاجراء — مقلصاً ذاته ، لزم ان يكون التكمال
 وحده طالماً لذاته ».

ويعر ان يؤيد هذا انقياس كون التكمال محلاً وطالماً لذاته . ونقص شر ووالأ
 هي ذاته مرجع فعمل العقل حريصاً على بقاء المعرفة بآرأته ، فمعتف لبها شوقه
 الخاص فيقول «كل عقل راجع ادب يجب ان يثاق الى المعرفة لانها وحده كم»
 هذا بين العقل والمعرفة . التكمال يصع فلسوفاً مثله فابعد بين عدلا
 حفضاً سداً الا ، التكمال ، والتكمال لس كملاً حصصاً الا بالمعرفة ، والمعرفة كيف يمكن
 ان يكون معرفة ان لم يكن هناك عمل «يعرفها» فالعقل والتكمال والمعرفة ثلاثة اشياء .
 تكون شيئاً واحداً هو الانسان الحقيقي

وبعد ان الاسان معارف كثيرة مختلفة عن بعضها بالطبعة والقيمة ، التكمال شي وفيه
 له معرفة خاصة يسمع بها ، وحق لها وحدها طلبين مثلاً خلق الجمال ، ولابد الاعام
 ولقد استصوح ، ولكن حاشه من هذه الجوانس نال لذاتها اذا كالت . احده من الموضوع
 سدي محم بها ، وبعد ساء كمالها . بدأ يرى فلسوفاً بحلل الحروف بوعين حصة وعقلية
 فاعرف الحصة بانها احواس الخمس المعرفة ، «المعارف العبد» ولها العقل وحده

ومن هنا نجد الحواس فيها بعدد دوماً في الجمع فكما ان الحية الحواس بأصنافها

هو الفيلسوف ان هناك الحواس خمسة ومذكرات الحواس خمسة وكما ان عندما سمع نعمة موسيقى نعمة ، سوف الى الاصداء اليها وعدم رن مطر ' عجباً وجمالاً شهي الحضور عليه ، كذا عندما يحضر ' اعمى ' أفعى لم يحب ان يشاقق اى فهمه ، فمعرفة كل المعاني اذن ضرورة لعملاء ، وان كانت الحياة المادية شوب مثل هذه الاشواق »
وهنا نعرف فيلسوف بين الممر من الحسنة والتفطنة مفصل كذا على الاولى ، ولا يكره اناسي لها ، ولولاها لما كانت المعرفة الاولى موجودة في الفعل ، ولما فهم الانسان معنى النعم ولا اشتاق الى التمتع بالجمال .

٢ - ابن العربي والملاسة المتأخرون

تتعدد مسووف كما عرفه ذلك ، ان المعرفة هي الكمال ، وبدون هذا الكمال لا يكون لاسان الله حكمة ، ان هذا الكمال هو الذي يحسن الانسان على اشهر هذه المعرفة وهذه هي هذه وحده التي يسمى ' لا - لا - لا ' وهي لا تدري ' المعرفة هي أم الكمال ، والكمال يسوع الله ، اذ المعرفة هي يسوع الله .

واذا كان فيلسوف في القرن الثالث عشر قد نادى بهذا المذهب الفلسفي السامي فقد ابدى عرجان الملاسة المتأخرون امثال ركن الدين ابن عربي وغيرهم .
وهنا نعرف ان بعض من هذه الفلاسفة المتأخرون ، وفكر هؤلاء الملاسة الذين جدوا حدوده بذلك

عند ان فيلسوف في ح كلامه عن ' المعرفة بحدده ' بحدده كمالاً للعقل ، وهذا الكمال هو لاسان الله بحدده بحدده التي هي اسمى من كل هذه الخياء ، وهكذا يرى ديكارت بعد وضعه ثبات من الدين بعد الى اذهاننا هذه التعمات الفلسفية المدة ، كأي بالفيلسوفين تواطآن على جعل المعرفة والكمال اسماً لكل لغة ، بقول ديكارت

«أساس صانها هذه الشعور الداخلي حصصاً على شيء من الكمال»^١ ولا يكفي هذا المصنف بهذا صفة بل ترد عليه قوله «السرور هو بهج» لانه للنفس منها على التمدد الخبير الذي يمتد تأثيرات الفعاليات لها. والآخر هو صفة صاف سمع النفس على الشعور بمصنوع الشر والقصص كما نقله اليها تأثير الدماغ^(٢)

وهما ترى سبباً مناسباً بين فكري هذين الفيلسوفين، فالاول يجهل الكمال في الشعور بالمعرفة، ثم يولد هذا الشعور بالكمال شعوراً آخر اعنف منه مدى هو لئله، وكذلك معهم من كلام الثاني، ان السرور هو الشعور بالخير الملائم وهذا الخير الملائم والشعور به ليس الا «معرفة الخير» ويهده المعرفة تم السرور بل انفسه، وبعبارة ذلك الشعور بنقصان يولد الشعور بالأم مرت بل بمصنوع لا يستطيع النفس البشرية العاقبة استمائه.

وإذا تركنا الالف هذين الفيلسوفين وانتقلنا الى غيرهما ترى لهما مؤسدين كثيرين من فلاسفة العصر، فان ليس حدود ديكارت ويصرح على رؤوس الأشهاد يقول «أظن ان لئله هي اشعور بالكمال والالام هو الشعور بالنقصان»^(٣)

وهذا التصريح الواضح عدل ليس الا صدق لما جاء به الأستاذ ديكارت، غير ان (وولف) أحد تلاميذ ليس يرجع هذه الفكرة الى درونها العكس يقول «ان لئله والالام يتولدان من التأمل في الكمال او في عدم الكمال»

هذه اراء الفلاسفة المتأخرين، وهي كما نراها لا تختلف عن آراء فيلسوفنا، فيكون ادع الفيلسوف الشرقي العظيم قد بهج ضرباً متقناً للفلاسفة والمفكرين من هذه الجهة على الأقل غير ان آخرين يمكنوا من اللحاق بهذه الافكار، اما نحن فقد تركنا فكل فلاسفة ومفكرين مدعو به بحث طيات السان والعلم

(١) ديكارت ديكارت الى الآخرة الصادر عند ٢٨٤ كل بكار (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ص ١٦٥

كيم الرأس، مرض الجبهة

(٢) ديكارت كتاب المبادئ ج ٢ ص ٩١ - ٩٢

(٣) سر جاد، حدود في القلب، في ذلك ليس في يربع ص ٦٦٦ حصل عن دكتور في حقوق وعمر في العشرين من عمره ذهب الى باريس سنة ١٦٧٢ حيث اصرى له د. م. ل. راجع فاسد. حسب التعامل لم اشغل بالهنة والحكمة والكمال والتاريخ والطب والاخلاق والادب، ص ١٠٠ م ١٧١٠ م

و قد عرفت من هذه الأيام ثالثة إلى المعرفة والجهل ، أي حتماً إلى فهم المعرفة في قسمين مهمين ، تحقيق هذه المعرفة ، والمعرفة بالمعرفة ، فليسوا بعضنا يربط نوعي المعرفة على هذا التراز ، فمضى الخواص الظاهرة بعضها من المعرفة الحسية ، والعمل هيبه من المعرفة العقلية .

وإذا ترك لأن فلسفونا لا يفتي فلسفه بإدائه ، ورجعاً إلى الوراء ، تبين وعشرين قرناً ، لرد فلاسفه أدواراً أعداء ، بحثوا عن المعرفة ، شيئاً سمع الآن من فهم هذه الفيلسوف عبر أن أولئك فكر من إحدى المفردات ، المعرفة الحسية ، بحجة ، هي معرفة وهمية لا حقيقة لها ، والمعرفة الحسنة أساسها المعرفة العقلية التي لا تستطيع الخواص أن تتوصل إليها .

فإن برمدس يتحدث عن المعرفة يقول إن من الواجب أن يعرف الأساس بين نوعين من المعرفة ، المعرفة الأولى هي المعرفة الحسية ، أو الظن ، والثانية هي المعرفة العقلية والمعرفة الأولى هي معرفة وهمية كاذبة لا تقوم على حقيقة راسية ، ولا تستحق أن تسمى معرفة ، لأنها مجموعة راء ، وصورات شعبية ، يسا الثانية ، وهي المعرفة العقلية ، هي وحدها تستحق أن تدعى بمعرفة ، وتعتبر ذلك ، أن الخواص تصور لنا أن يوجد في شكك ، من غير الحقيقة ، و ذلك لأن حقيقته فإنها تصحح سماً للخواص خيالاً ووهماً ، غير أن العقلي هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحسني ، لأنه يتناول كائنات أكثر شمولاً ووسعاً من هذه الخواص .

و قد ترك هذا الفيلسوف ، وأنك إلى أحد بني خلدن ، وهو هرقلطس ، بره لا يجمع معرفة الحسية وهيبه وحسب من يحمل عليها حملات شواء ، فحدها ط فقط لا يؤدي إلى حقيقة راسية ، ويفرر بعد ذلك إلى المعرفة الحسنة ، بما هي المعرفة العقلية التي نولاهما لما وجدنا معرفة في الوجود .

هذه هي آراء فلاسفه الذين أقدماء في المعرفة ، وهي إذا قلنا أنها آراء فلسفونا برجد ، هبناصة مأساة إلى الحسنة الراسية ، لأن فلسفونا لا فكر المعرفة الحسية ، وب جعلها معرفة حسية ، لها وجود حقيقي راسي ، نبدأ لهذه الخواص الحسنة ، غير أن هذه المعرفة وإن كانت حسنة ، هي ، وهي حواء الحسني الراسي ، هي أمم ودرأ ، وأخط

منه من معرفة العقيدة ، وقد يعبر على : «أهمية هذه المعرفة» ، «أهمية المعرفة» ، «أهمية المعرفة» ، لا
 تأسيسه إلى وجودها وعدمه ، بل بالنسبة إلى المواضيع التي تناولها هذه المعرفة ، وهكذا
 فالمعرفة الحسية تدور لأشياء ، المواضيع المحسوسة فقط ، أما المعرفة للعقيدة فإنها تدور
 المواضيع المعنوية ، وروحانية التي هي بالطبع أعلى من هذا الوجود ، وعلى هذا ، القديس
 فالمعرفة الخاصة بالمواضيع المعنوية والروحانية ، هي بالطبع أعلى من المعرفة الخاصة بالمواضيع الحسية .

وبما أن معظم المواضيع الحسية ، بل كلها ، هي فانية والمواضيع الروحية هي
 حادثة وباقية ، فكأن المعرفة العقلية أكثر هدأ ، وأقرب إلى الخلود الحقيقي
 وهكذا يدور أن يجاز فلسوفا جميع هذه الاعتبارات بطريق حصي ، يجعل المعرفة
 العقلية ضرورية لتفقاء ، ولا سيما للإنسان الذي بواسطتها يستطيع اللحاق بعالم العقول .
 ومن هذه المقارنة بين فلسفة اليونان القدماء وفلسوفنا ، يرى الفيلسوف الشرقي
 بدهم ، وإن كانت هذه الخطى قصيرة المدى ، حسبما يتراءى لنا

٤ - قدر المعرفة عند المتعالمين وفكرة الفيلسوف بالنسبة إلى ذلك

إن الرجل المتعالم لا يرى في هذه الحياة إلا بوراً ساحلاً ، وزهراً عاجلاً ، وأملأ
 داسماً فيريد معرفة هذه الأمور معرفة كاملة ، بقاء اللذة فوق لذاته الفكرية التي يستمدّها
 من فله الواسع ، وروحه المبردة هو اعصاب الحياء ، لذلك يرى المعرفة ، بجهة الحياء
 ورونتها ، وولائها كانت جميعاً مطلقاً ، وقفاً مطلقاً
 وإد دققاً فكرة فلسوفا عن المعرفة ، راء من اعظم المتعالمين يدعو إلى المعرفة
 ويحرص الإنسان على حيازتها بأي ثمن كان .

وستطرح هنا انفسه بـ ، فلسوفا هذا ، ومن غيره من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين
 يرى فكرته من جهة المعرفة

كان فلاسفة اليونان القدماء يعظمون قدر المعرفة ، لا لكونها تل النفس مدد

حقيقية وحسب ، بل لانها تطلبهم على امور كثيرة تكسب النفس لذة وسعادة ، وهذه اللذة
ولئك السعادة تسبهم الآلام الكثيرة التي تصرفونها في السعي وراء المعرفة والعلم
وهكذا ، يرى بعض الفلاسفة المتأخرين ، يعظمون قدر المعرفة ، ولا يهمهم اي شيء
يعتبره الانسان في سبيل الحصول عليها ، قال ريكلوب مثلاً يقول «لذلك فاني عندما رأيت
معرفة حقيقية ، وان كانت مصادرة لمبدأ أكثر كمالاً من جهلي ، اقول حينئذ بلاس
ان يكون قليل السرور وان يكون كثير المعرفة (١) .

ولو تأملت فوجدت هذا الفيلسوف في المعرفة ، رأيت ان المعرفة تبذل جهداً للانسان في
السعي وراءها ، غير ان هذا الجهد وهذا الألم يكون عندما تتكامل نفسه بتاح المعرفة
وحسب للانسان ان يكون قليل السرور ، وكثير المعرفة

غير ان فلاسفة آخرين يريدون نقاء الانسان في ظلام دامس من الجهل ، لان ذلك
الظلام يعيقه عداء ، هم يحيونه ، وهم يصرخون على رؤوس الأشهاد ان «اعلم ، عث على
اشقاء ، ومن اراد اسعاد الناس ، فلا يعلمهم (٢)»

اما فيلسوفنا فلا يرى في المعرفة إلا وراءاً سطعاً ، يقدمها للانسان تثير له سبله
في هذه الحياة المظلمة ، ولا يكفي بذلك ، بل يجعلها سبلاً كاملاً يرفعه من حضيض هذه
الارض الى اوج السماء ، اذ بدون المعرفة لا يستطيع ذلك او ياترأه اخرى تحمله في صف
الملائكة الروحانيين الذين لهم معرفة أشد وضوحاً من معرفة البشر ، واقترب الى الكمال
الحقيقي من معرفة هذه المخلوق الارضي انطلق : المرين بالعسر العاقلة

ويريد ان يجعل المعرفة «قوة تخرج بصوراته الكثيرة الى حيز العمل ، وهذا العمل
لا يكون عملاً بسيطاً مشوشاً ، بل عملاً محمداً معداً ، لا لحائته الدنيا محسب ان حبيته
ووحده الخالدة ، ولذا سمعته يقول «يجب على من يهتم بتلاصق نفسه ، ان يمر بها على
الاعمال العاقلة ، مع اخراج هذه الاعمال من القوة الى الفعل بالمعرفة»

والمعرفة عند فيلسوفنا عظيمة الأهمية ، بقه طاهره ، لذا يجب على الانسان الذي
يريد حربه ، ان يهيئ لها عملاً بياً طاهرراً في نفسه ، ولذلك سمعته يقول «يقول

(١) رسائل دكتورات الى الاميرة الشهابية مجلد ٤ ص ٣٠٤ - ٣٠٥

(٢) ديتل ، ستيل الفلم ص ٣٢٤ - ٣٢٥

الحكماء ، ان المعرفة لا تسكن نفساً مجردة بالضرورة .

وهنا يجب على الانسان توعية نفسه قبل ان يفكر في المعرفة ، ويجب أيضاً ان يتدبر ، يجعل الفهم في هذه العملية ، فهو وحده يستطيع توعية النفس من الادراك المادي فيقول فلسوفاً

«يجعل العقل النفس بعيدة عن الادراك المادي ، ويرميها على المراتب انسانيه وعظمه . من الشهوات التي جعلها مظلمة ، وينقيها في جميع ابعادها وبصرها ، ويحببها منكبة رهبة مسيطرة على القوى الفطرية ، فتديرها حسناً مثلاً كما تدير السدود انعطافاً عبيداً واماءها» .

وستطيع ان يستخرج من قول فلسوفا ان النفس البشرية تكون عزلاء دون المعرفة لا تستطيع ان تدير ذاتها وما يحفظها من الامور الخارجية اما المعرفة فهي التي تكسب الحياة وتحولها السلطنة على هذه الامور فتصنع لها كما تصنع الامة لشدتها الجذابة وبهذه الفكرة يقول فلسوفا جميع الفلاسفة المتفائلين الذين يسمون باكتساب المعرفة ، فهو لا يقول تحمل الالام لاجل العلم بل يبردها عن جميع الآلام في عصبها ، لان الانسان العدم احكمة لا يكون الا نومة باطمة ، لا يهرق عن سائر الحيوانات شيء . والمعرفة دس ، هي ضرورة ، وهي نور يعود الى سواء الليل ، وبدونها يكون الانسان تائهاً في بيده الجهل والخطاة .

٥ - الدفاع عن المعرفة

واذا تفك من فهم المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، يأتي حتماً الى الاشياء التي ترمي اصداها بين المرحطين ، هناك فلاسفة سكرت المعرفة الحسية ، كما يرى غيرهم يكرهون المعرفة العقلية

وجه الاولين ، ان المعرفة الحسية مادية لا بدوم ، ولذا لا يمكن ان تكون شيء ، وهي حقيقةً تكون ذا المعرفة الحسية وهمه غير حقيقة وبالتالي لا يجب على النفس بها

وحدة الآخرين ان المعرفة ليست لا غير . لكن حقيقة لانها تدور الى امور .
لا تراها ، ولا سمعها ، ولا تقع تحت هذه الحواس . هي وحدة لا حقيقة لها .
يرى انفيلسوف كل ذلك تام . به يقف فيه موقف النائم المدافع ، لان سلمه نعم
لم يدر . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا

وعدس سكر . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
خارج . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
تري حاسة النظر امورا كثيرة . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا

ب — ان اساس يرى امورا كثيرة في حكمة . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
و د ما استقر يرى كل ذلك وحدة لا حقيقة له . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
الاث في اليوم ، وهي غير صرفة . بها شعاع يرى الاشياء الحية في النقلة . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا

ح — ان المصايير تعرض الملاحظات . يرون اشكالا لا وجود لها . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
يتميزون منها . ويحصلون ويصرحون . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
عد انفس يمكن . حية بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
ومن هنا لا يستطيع الركوب الى المعرفة الحقة

هذه هي امورا كثيرة . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
على هذه المعالقات الثلاث واحدة . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
يرد على المعالطة الاولى هو انه

ب — ان . حية . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
الحواس صالحة للعمل ايضا فلا يمكن . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
ومرشدنا وهو قادر ان يميز . كانه قد كذب . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .
ك . لا . حية . بعد انه حية . بعد انه ميت . المعرفة الحقيقية هي موضع حقيقة
الخاصة كما علمنا سابقا .

حدها من جهة واحدة على الأقل لتكتب لأبى نفعته. كما أنه لا شيء «الظلم» وهي لا حقيقة لها
 ولكن لما كانا منفردا حال الخلق حال بعضه سطع نور الله في موضع الخسبة، اند وبالنسبة
 يكون هذا الأمر أكثر صححاً .

ح کہ ان اوصاف میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہ کرے۔ لہذا یہ تصدیق ہے کہ ان اوصاف میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہ کرے۔ لہذا یہ تصدیق ہے کہ ان اوصاف میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہ کرے۔

٦ - المعرفة العقلية عند الفيلسوف ابن العربي

عندما - فلاسفة اليونان القدماء، مكبوا من انكار المعرفة الحسية، غير انهم لم يستبعدوا التمر من معرفة الحق، ولو رجحوا الى تماسر ميدس وهرقليس، واندقليس واكساغوروس نراهم جميعاً - شأن كل فلاسفة اليونان - يكررون حقيقة المعرفة الحسية، ويكتفون بآليات المعرفة العقلية، مما عسوف، فلا يريدون انكار اي شيء من هاتين المعرفةين بل يصع لكون منهما مواضع خاصة كما هي الحقيقة الحسية الواقعة، ويؤيد كل ذلك برأى ثلثة سلاسل ولباقه

ب. معرفة حقيقة التي انكرها فلاسفة انهم استنصعوا بمسوق "انت حقيقيتها
 ب. هذه هي احدى حقائق التي انكرها فلاسفة "حزب بدون انكار المعرفة الفلسفة
 انكار كل اربعة جملتين كل الفهم "التي شذبتا فلها عقل، وهذه لا يمكن ان يحقق
 غير ان فهمنا ان كلهم معنولاً بذات حقيقة هذه المعرفة، التي هي وحدها المعرفة
 حقيقة، واما

من مكرى معرفة العلقه بمحمد 'هذه كنه لآياتها' 'هم هذه
'انهم هي' 'معلق بالعدد والواجب' 'الامكان' 'وعد ذات مر' 'كوبسط' 'عقبة' 'اي
'ما عطفها' 'من كنه' 'ص' 'مصحح' 'هم ص' 'معرفة' 'وجعلها' 'طرية' 'موهومة' 'لا اكثر
لا

غير ان هبوط نثره اليك للمعرض مفتوحا على مصراعيه وكأني به يصعد رصدا
بدخل ، ثم يعلو الباب على هدمه في حيرته وأرباكه

١ «لعلنا بعد تقدم فسان بالسه الى الفعل ، فله نحن العن ناد على
اسكار كن الحفانو من دنه وادراة كبل الحفانو والاسرار الكفه في حد الكون ، وقد
حمله بعض هؤلاء لعلنا البه عظمأ وأوجوء عذابه لانه يستطيع الاحدثه بكل سي»
والعزم الآخر يجعل الفعل فاسم لا يستطيع بلوع شي من المعارف لانه كان
منه سلف وحضر او حزر ورا ، وهذا لا يثبت به ، والثاني ان المعارف المعينه هو وهسه
لا حقيقة لها ، ولا يستطيع الاسان الركون لها

وها نجد بعض آراء طعية لهؤلاء المفكرين يحدسون بها المعرفة العقلية ويحملونها
شيئا وهمياً ، لاحقة لها ، ثم ترى الفيلسوف ثلاثة هذه الآراء والاتصار للعقل يجعله
دا معرفة حقيقية

يتحدد لمع من برهانه ضد المعرفة الفعلية من الوجود واللاوجود ، عند ابرهان
الاول والأخوى لديه ، واهم براهيمه هي :

١ — «لا يوجد شيء حقيقي ضروره لدى العقل لانه يعرف من الشيء اما ان
يكون موجوداً او لا يتصور ، وهذه المعرفة ليست حقيقية عديل ان اشياء الذي يتندي
بالوجود فان كان موجوداً ، كيف يوجد من جديد ؟ وان كان غير موجود ، فماداً يشار
من اللاوجود ، ولا يتندي بالوجود ؟ فان الاثنين لسا موجودين ، والثاني لا يوجد حقيقة
او معرفة عقلية

٢ اما الثاني فهو محد من العقل والامكان ، والخصم حجة منطقية سفسطية
تدعى كاي من الخصم ، وكلها معالطة لقطع من على لانه كانه ، هو ان

ان العقل لسا الامور اني هي في حيز الامكان الى الفعل فنقول مثلا ان الشمس
موجوده ، ولكن اد كان معنى «الشمس» موجوداً لا نستطيع التبريق بين قوله «الشمس
موجوده» وقوله «الشمس سمس» وهذا محال ، واد كان معنى كلمة «شمس» يتوافق على
معنى كلمة «موجوده» نسبها الى الوجود الى الابد ، وهذا ايضا كاذب محالاً ، فهو يجمع
انتي لا ريب بعد في حيز الامكان لا يستطيع العقل نسبها الى الوجود حقه»

٣ — وأثره أن ثالثة نجد الخصم من الخلاف أنطوني الكائن بين الذين
دارت بعض الأسئلة يقول

«عسما ترى شخ ضاعاً في الماء يحكم حالاً أنه يند من بقاءه ويخرج «بعمى»
حتى شاح ومع هذه المعرفة العميقة وبه يمكن أن يحلفه الله بهذا «لعمري لأنه لا شيء يسحق
على الله كراي المسحيين والمسلمين واليهود» أو طراً الله طاري «غرب من قوة بعض
لكواكب «عجول» مموه بهذه الصورة «فصر في الحال تحت دون ب و د على أي عنصر
الملازمة وحي أن هذا «لا يمكن» بعض تلك الحقيقة ويجعل معرفة «العلم الحقيقة تحت
الظن والشكوك»

٤ — وأثره أن الرابع نجد من مدد الأدب. ووجود من حكماء في كل دين،
لأمر أسوي يدل «ليس» المتدبر على اختلاف العقل البشري حتى في أمر «الله وعدده»
وهذا يدل على عدم وجود حقيقة أو معرفة عقلية ثابتة يقول

«يجب أن يكون بداية واحدة عند الجميع فقط، لا تاهضه دينه حري، وإحال
أنه يوجد دساتير كبرى، ووجود في كل دينه رحمة عقل، حكماء متوحدون في فهم
والأدراك، وبوكان العقل كافاً لأدراك حقيقة ثابتة، لا وجد مصادر بين هؤلاء «العقلاء» ولا
كان هذا التصادم موجوداً إذا لا يستطيع العقل إدراك الموجود كما هو موجود»

٥ — وأثره أن الخامس نجد من يدل أن العقل البشري من حاله «في أخرى» وهذا
يدل على عدم وقوعه عند حقيقة ثابتة مقررة يقول

«ب ترى رجلاً غافلاً ممدداً دساتير مسكاً شدة ثم رة تركت ذلك ليدسه
وتسبب بغيره كما جرى له سوب بوس» «لأنه يسوس الأرياف في وعدهما كبيرين»
وهذا يمكن أن يكون بازدياد العقل واستواره «بما كل لا يجر حد بهذه البرودة، لأن
كمال العقل يجعله شبيهاً بالله، «لأن على رتب» أن كل شيء «در» «سنة العلم وبعض
حقيق» ولكن الشيء البشري «در» «حد» «واسعة» «تأده تكون» «قرب» «في الحقيقة منه» «وه
بني بعده يكون أقرب منه إلى الحقيقة» وهكذا «حتى اللاهية» «ولا يمكن بقاءه» بعض
عند حقيقة ثابتة»

٦ — وأثره أن السادس نجد من تدل العوائد البنية «و» «صاح كل أسد على

ما أتفه من شئ ومعرضه ومنه ولا مطيع سهلة استداله غيره . يقول

«إن اختلاف القوائد «الشريعة» يجعل مدالا عظما بالادان ، مثال ذلك : أن
الرجل الذي اعتد في كل ابله على سماع كلام العلاصة الغراء ، وفر بها ، عندما سمع
اسرار المسحين ، الحديث على جسد الله الكلمة ، يحصل ذلك من سوء الكلام ، وأن
قدب له ملاين من البرهع والحجج والادلة ، ولما كانت الدابة تمنع العقل من الوصول
الى الادراك الاساسي ، فممكن ان جميع الامور التي تدركها العقل تكون من قبل عباده
عامة هكذا ، وهي ليست هكذا » .

٦ - تأييد المعرفة العقلية عند الفيلسوف ابن العربي

رأب سنة أدلة مطلية اثنيها ناقصو المعرفة العقلية ، سنة بعد هذه المعرفة
وجعلها شيئاً وهيباً لا يمكن الاعتماد على حقيقة ، غير ان فيلسوف ناقص هذه الأدلة
ويؤيد أنه يوجد معرفة عقلية حقيقية ، وما شئت بعض آراء الخصوم والرد علي من قبل
فيلسوفنا .

١ - سجد الخصم برهانه الأول ضد المعرفة العقلية من الوجود واللاوجود ويؤيد
برهانه مطلية أنه لا يمكن أن يوجد شيء حقيقي ضروره لدى العقل فتجد فيلسوف
انتهز عليه وعكسه على حصصه على النحو التالي

«إن الشيء ، الذي يندي ، بالوجود (الممكن حالاً) ، وإن كل ماشاركاً للشيء اندي لا
يندي ، بالوجود ، بعدم وجوده حالاً ، إلا انها يختلفان لأن علة الوجود العايدة بها صفة
الامكان والوجود ، وهذا يمكن الثاني . ومن هنا يفي المحال اندي بـ صور بالوجود
بوسطة اشتراك الأول مع الثاني بالعدم ، لأن كليهما لسا موجودين»

وما يرى العمل أو بالثري المعرفة العقلية ضرورية للتصير بين الممكن أو وجود
حالياً وبين الاممكن حالاً ، وهذا التبرير لولا المعرفة العقلية لما استطعنا ادراكه ومن
المعرفة العقلية هي معرفة حقيقة يطرح العمل ذاته أثارها ، وما يرى فهو الحق

عند فيلسوفا .

٢ — وهنا يدعى الخصم في البرهان الثاني ان العقل لا يستطيع نسبة المواضيع التي لا زالت في حيز الامكان الى الوجود حقيقة ، وطالما لا يستطيع العقل اثبات هذه النسبة فاذن لا يمكن ان تكون معرفة عقلية حقيقة وذلك بدليل انه اذا كان معنى « الشمس » موجودة لا يستطيع التفریق بين قوله « الشمس موجودة » وقوله « الشمس شمس » وهنا يرد الفيلسوف على الخصم من صلب برهانه فيقول :

«ولئن كان معنياً «الشمس» و«الموجودة» متعيزين بعضهما عن بعض إلا انها لا يتضادان فلا يمكن ان يحمل احدهما على الآخر » فالشمس وهي جرم طبيعي خاص ، فهي واضحة بعد ذاتها لانها موجودة فعلا ، وهذا الوجود بالفعل هو محمول لها ولو لم تكن الشمس موجودة بالفعل ، فكان من الممكن عدلا ان يحمل عدم الوجود اليها .

وهنا ايضا لا نستطيع التمييز بين الوجود الفعلي واللاوجود إلا بواسطة العقل ، والعقل هو المعرفة الوحيدة التي تظهر لنا ذاتها في قضية مثل هذه ، فان للعقل قوة ان يفرق بين اعماق الحقائق ، وابدعها ، وما كان كذلك له وجود حقيقي ، ومعرفة حقيقية ، فاذن المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية لا وهمية ولا خيالية ، وهنا ايضا يسقط برهان هؤلاء الخصوم .

٣ — والبرهان الثالث يتخذ الخصم من جمل القوة الالهية تتدخل في الامور الطبيعية ، «فمن اجل» نمو الطفل لساعة واحدة وصيرورته شيخاً مهتماً دون ان ينشأ رويداً رويداً ويشب ثم يشيخ ، فأخذ فيلسوفا القياس نفسه ويعكسه على خصمه هكذا : «ان القياس القاتل بان كل انسان مولود من اب وام » وويلج الى الشيخوخة تدريجياً ، ليس ضرورياً كالقياس القاتل ان الاثنين نصف الاربعه والانسان حيوان ، لكنها ممكنة الوقوع ، ولما كان العقل يدرك الممكنات كانتا ممكنة فهو اذن يدرك » وهنا يثبت الفيلسوف ان العقل له قوة الادراك ، وما كان كذلك له معرفة فالعقل اذن له معرفة ، وبالتالي ان المعرفة العقلية هي معرفة حقيقية .

٤ — يتخذ الخصم برهانه الرابع من تعدد الاديان في العالم ، ووجود عقلا ومفكرين في كل دين من هذه الاديان ، ولو كان العقل حقيقياً لاتفق على الاقل بقضية

الدين ، وحيث أن العقل البشري لم يستطع الاتفاق على هذه القضية فليس إذن قياس المعرفة وبالتالي لا يوجد معرفة عقلية :

وهنا يدحض فيلسوفا هذا البرهان على النحو التالي :

«أن العقل يبتدى الى معرفة المدركات الحقيقية بواسطة معرفة خاصة تهبط اليه من فوق ، وذلك لا تهر به نحن المسيحيين وحدنا بل يشاركنا فيه عموم الفلاسفة العالميين ، وهكذا بقدر ما تزيد اسباب هذه الاستارة وعلاماتها بقدر ذلك يجب الاعتماد على الادراك العقلي ، واسباب استارة العقل هي الصلوات والزهد ، الكسل ، والتقصف ، وحيث تكثر المعائب فهناك الحق ونحن نعلم ان الديانة المسيحية حدثت وتحدث فيها عجائب ومعجزات كثيرة ، فاذن هي ديانة حقيقية ، فكل النظريات العقلية التي أتت بها الملائكة القديسون اذن هي حقيقية وبما ان العقل يستطيع التمييز في كل ذلك فله معرفة حقيقية ، فالمعرفة العقلية اذن ، هي معرفة حقيقية .

٥ — يتخذ الخصم برهانه الخامس من تبدل العقل البشري وتقلبه من مبدأ الى مبدأ وانتقاله من دين الى دين آخر ، ويرد الفيلسوف على هذا البرهان ، بان العقل البشري عندما تضع له الحقيقة لا يسكنه حيثئذ تركها باناً ، حتى انه يحتمل لاجلها الاما مبرحة كثيرة . وهذا يؤيد ان المعرفة العقلية شيء حقيقي راسخ .

٦ — يتخذ الخصم برهانه السادس من تبدل العوائد البشرية وأنطباع كل انسان على ما الفه من العوائد ، ولا يستطيع بسهولة تبدل ما اخذه عن بيئته ومدرسته وبيئته ، وهذا يدل على عدم اتفاق العقل البشري على معرفة حقيقية ، ويرده الفيلسوف بالبرهان التالي :

«ان العادة تستطيع الاستيلاء على العقول الضعيفة البسيطة الواعية ولكنها لا تستطيع ان تستولي على العقول المتسلية في المعرفة» .

وهنا يثبت لديه ان المعرفة العقلية شيء حقيقي .

ويأتي الخصوم بادلة كناية مدعين ان الكتاب المقدس نفسه يثبت الحكمة وينهي عنها فيجيبه الفيلسوف ، ان كلمة الحكمة تدل على المعرفة الحقيقية الاساسية ، لا المعرفة الصورية الكاذبة ، وانما يعنى الانبياء والرسول والملائكة القديسون عن اتباع المعرفة الراققة الكاذبة ، وليس عن المعرفة الحقيقية الاساسية .

المحتويات

الصفحة	
٣	تصدير
٧	نظرات في تراث العراق الفلسفي
٣٦	السياسة في الفلسفة اليرانية
٥٦	بنابع المعرفة عند ابن سينا
٧٨	العكيباء عند علماء الشرق
٩٢	ابن سينا في الأداب اليرانية
١١٦	نظرية المعرفة

جدول الخطأ والصواب

الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر
يتعلقون	يتعلقون	٤	٧
سوجيس الراسعيني	سرجيس الراسعيني	١٦	٢٣
استعرض	استعراض	٢٩	١٩
لمنضم	لمنضمهم	٣٥	٨
المدينة	المدينة التي	٤١	١٩
المؤيدون	المؤيدين	٤٦	٢٠
هي يكون	هي أن يكون	٤٧	٨
امتزجتا	اللتين امتزجتا	٥٧	١٣
المصفوة	المصفرة	٦٦	١٦
الفلسات	الفلسفات	٦٨	٢٤
بد	٨٤	٣
الذي	الذين	٨٥	١٧
عشر	عشرة	٨٧	٧
كثيرا	كثيرة	٨٨	١٢
بهما	بها	٩٢	١٥
تجاري	تجاري	٩٥	١٣
فنداسها	فندارسها	٩٧	١٦
قول	قوله	٩٨	١٦

هذا وهناك اغلاط مطبعية اخرى بسيطة لا تخفى على اللبيب .